ما الذي يربط دمشق بباريس؟

تحليل مقارن لابن تيمية وغريغوري الريميني



ريتشارد دي. تشيلفان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

في القرن الرابع عشر، كان لابن تيمية نقد شامل ودقيق للمنطق الأرسطي، وهو نقدٌ يعبّر عن رفض كل المحاولات العقلانية لتأويل القرآن وأحاديث السنة، فهو مؤمن بأن القرآن وحيٌ إلهي لا يطاله الشك ولا ريب فيه. وابن تيمية يُمثل نموذجًا أساسيًا لآراء المذهب السني «مستندًا إلى التمسك الشديد بالقرآن وبالسنة النبوية الصحيحة، مؤمنًا بأن هذه النصوص المقدسة تضم كافة التوجيهات الروحية والدينية اللازمة لإنقاذ المسلمين» على الأرض وبعد الموت.

هذه الأطروحة تقدم تحليلًا تاريخياً مقارناً، لابن تيمية دمشقي المنشأ والراهب الأوروبي غريغوري أستاذ علم اللاهوت في باريس، في إطار التراث الديني والفلسفي لكل منهما، حيث نقض كل منهما أتباع المذهب الأرسطي في إثبات الوحي الإلهي في الديانة الإسلامية والديانة المسيحية على التوالي.

فقد كفلت حركات الترجمة التي انتقلت من بغداد إلى طليطلة فيما بعد نقل الأعمال العلمية والفلسفية اليونانية إلى العالم الإسلامي في أثناء «الخلافة العباسية» وإلى العالم الأوروبي المسيحي في القرن الحادي عشر، وبحلول القرن الرابع عشر كان لكل من التراث الإسلامي والتراث الأوروبي الديني تاريخ طويل من استيعاب منطق أرسطو؛ حيث رفض كل من ابن تيمية وغريغوري الريميني النظرية التي تقول بإمكانية استخدام التفسير المنطقي لإثبات العقيدة الدينية التي يطرحها القرآن والكتاب المقدس، وقد نقض ابن تيمية التفسير المنطقي بالكلية، بينما قبِل غريغوري بالاستخدام المشروط لهذه النظرية.

الثمن: ٧ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-064-9



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - القاهرة - الدار البيضاء - الرياض

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

ما الذي يربط دمشق بباريس؟

تحليل مقارن لابن تيمية وغريغوري الريميني

نقض المنطق الأرسطي لتسويغ الوحي الإلهي في التراث الإسلامي والمسيحي

ما الذي يربط دمشق بباريس؟

تحليل مقارن لابن تيمية وغريغوري الريميني

نقض المنطق الأرسطي لتسويغ الوحي الإلهي في التراث الإسلامي والمسيحي

ريتشارد دي. تشيلفان

ترجمة

ريم أحمد وفا



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

تشيلفان، ريتشارد دي.

ما الذي يربط دمشق بباريس؟ تحليل مقارن لابن تيمية وغريغوري الريميني: نقض المنطق الأرسطي لتسويغ الوحي الإلهي في التراث الإسلامي والمسيحي/ ريتشارد دي. تشيلفان؛ ترجمة ريم أحمد وفا.

١٥٩ ص.

ببليوغرافية: ص ١٤٩ - ١٥٩.

ISBN 978-614-431-064-9

١. ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. ٢. الريميني، غريغوري. ٣. الفلسفة العربية. ٤. الفلسفة اليونانية. أ. وفا، ريم أحمد (مترجمة). ب. العنوان.

180

What Has Damascus to Do with Paris?
A Comparative Analysis of Ibn Taymiyya and Gregory of Rimini:
A Fourteenth Century and Late Medieval Rejection of the Use of Aristotelian Logic in the Legitimization of Divine Revelation in the Christian and Islamic Tradition

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

شكر وتقدير

أود أن أتوجه بالشكر للدكتورة لورا ستيرن؛ لما غمرتني به من دعم ومساندة في عملي وبحثي؛ فتشجيعها وإيمانها بمشروعي البحثي وبإعدادي للتأريخ موضع تقديري الجم، والدكتورة لورا ستيرن هي التي أيدت قراري بدراسة اللغة العربية وشجّعتني على كتابة موضوعات تبحث في الإسهامات العربية والإسلامية في الدراسات التي أجريت إبان العصور الوسطى.

كما كانت الدكتورة كونستانس بي. هيلارد مؤيدتي ومصدر تشجيعي أيضًا؛ فقد حفزتني لبحث الإسهامات التي قدمها المتصوفة وعلماء شرق إفريقيا للدراسات الإسلامية، كما قادني تقييمها الإيجابي والنقدي في الوقت ذاته للبحث الذي أجريته وطريقة كتابته لبذل المزيد من الدقة والعناية بالأدلة التاريخية وغيرها من الأمور ذات الأهمية من المنظور التأريخي.

كما أيدت الدكتورة نانسي ستوكديل أيضًا عملي وبحثي وساعدني تحفيزها لي ورؤيتها النقدية (وتقييماتها النقدية لكتاباتي) لأكون أكثر انتباهًا على المستوى الفني، وأن أكون أكثر دقة في التفاصيل التاريخية، وأكثر دقة في تعريفاتي، ولأبذل المزيد من العناية بتوضيح المفاهيم والمصطلحات التاريخية المستخدمة.

وقد ساعدني الدكتور هنري إيتون في توضيح عدد من القضايا الفلسفية ذات الصلة بأطروحتي، وحفزني لأكون أكثر وضوحًا في شرحي للأفكار الأكثر تعقيدًا على درب تاريخ الأفكار أو التاريخ الفكري.

المحتويـــات

تصديـر

في البداية كانت لدي النية في كتابة بحث حول غريغوري الريميني لتقديمه لأستاذ التاريخ، ثم اقترح علي أحد المستشارين الأكاديميين بحث المنظور الإسلامي لنفس الفترة الزمنية والذي وجهني لإعداد دراسة مقارنة باعتبارها تجربة فكرية في تأريخ العصور الوسطى، حيث إنني بالطبع خبير في الدراسات الإسلامية، ولكن ما اكتشفته من دراستي لابن تيمية وكتاباته دفعني إلى الاعتقاد بأنه سيكون موضوعًا ممتازًا للمقارنة بينه وبين غريغوري الريميني.

هذا، ولم تكن دراستي المقارنة تجربة فكرية فحسب، بل أردت أيضًا تشجيع الآخرين لإعداد الدراسات المقارنة: وأقول: تجربة فكرية لأني أعلم أن هناك الكثير من الدارسين ممن يستطيعون القيام بذلك على نحو أفضل بكثير من مساهمتي الأولية المتواضعة والذي أتمنى أن يصير توجهًا فكريًا فيما بعد.

وأردت (من وراء دراستي) أيضًا إثبات أن العالمين الغربي المسيحي الكاثوليكي والإسلامي بينهما تراث أرسطوي مشترك؛ إلا أنني لم أُعن فقط بعرض الاختلافات ولكن أيضًا بوضيح أوجه التشابه القائمة بين الدين الإسلامي والمسيحي.

ومن الأسباب الأخرى وراء كتابة هذه الرسالة أنني أردت التمييز بين ثلاث مجموعات مختلفة في التاريخ الإسلامي: هؤلاء الذين انخرطوا في وضع النظريات اللاهوتية (المتكلمين)، وأولئك الذين عنوا بالفلسفة، ثم علماء السلف المسلمين كما تجلى ذلك في أعمال ابن تيمية.

وقد ساعدني في مراجعة ترجمة رسالتي إلى اللغة العربية اثنين من علماء السنة في منطقتي: الشيخ يوسف القفقاسي، والشيخ مجاهد محمد البكاش؛ فقد كان لسماحتهما وردة فعلهما الإيجابية تجاه ما أقوم به جزيل الفضل. ومن خلال حديثي مع الإمامين يوسف القفاقس ومجاهد البكاش، ناقشنا مفهوم تبادل المعلومات الفكرية؛ فكلا الرجلين يريد ـ كل حسب طريقته ـ الوصول إلى الطوائف المسيحية واليهودية حيث يمكن إجراء تلك الدراسات المقارنة؛ لتصب في صالح كل من الطوائف الدينية الثلاث.

وأصارحكم القول أنني غير متأكد حول جدوى ما قمت به بين الأعمال الأخرى في مجال الدراسات المقارنة، ولكن آمل أن يتأنى القارئ في مطالعة هذه الدراسة ويُقَدِّر الجهد المبذول في عرضها.

ريتشارد دي. تشيلفان
ولاية تكساس، ٢٠١٣

الفصل الأول

مقدمة

إن الثقافات والحضارات متداخلة ومعتمدة بعضها على بعض يصعب إيجاد وصف لتفردها، ربما كان ذلك راجعًا لعنصر السلطة؛ ولا توجد ثقافة منفردة وخالصة؛ فكلها مهجنة، متنوعة، متمايزة على نحو استثنائي وتكشف عن عدم وجود تناغم كلي.

إدوارد سعيد (Edward Sa'id)

كان كتاب «صراع الحضارات» لصامويل بي. هنتنغتون (Samuel P. Huntington) في الأصل ردًا على كتاب فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) الصادر عام ١٩٩٢ تحت عنوان «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، وقد اقترح العالم السياسي هنتنغتون في كتابه أن الهويات الثقافية والدينية للبشر ستكون المصدر الرئيس للصراع فيما بعد الحرب الباردة، وقد تبلورت فكرته في محاضرة ألقاها عام ١٩٩٢ بمعهد أميركان انتربرايز (American Enterprise Institute)، مد هنتنغتون أطروحته في كتابه «صراع الحضارات» وكتاب «إعادة صياغة النظام العالمي»، واستخدم برنارد لويس (Bernard Lewis) نفس التعبير في مقاله الصادر في **أتلانتيك مونثلي** تحت عنوان «جذور الغضب الإسلامي»، وقدم الرئيس الإيراني الأسبق محمد خاتمي (Mohammad Khatami) الفكرة قائلًا بحوار الحضارات في رد على النظرية التي تبناها «صراع الحضارات». ذاعت شهرة التعبير الثاني القائل بـ «حوار الحضارات» بعد القرار الذي تبنته الأمم المتحدة بإعلان عام ٢٠٠١ عامًا لحوار الحضارات.

ونورد هنا ملخص لـ «صراع الحضارات» من مقال هنتنغتون الصادر في صيف عام ١٩٩٣ في مجلة فورين أفيرز:

السياسة العالمية تدخل مرحلة جديدة، سيكون مرجع الانقسامات الكبرى بين أفراد الجنس البشري فيها والمصدر الرئيس للصراع على الساحة الدولية هو التنوع الثقافي؛ فالحضارات ـ أرقى التكتلات الثقافية التي شيدها البشر ـ تختلف عن بعضها البعض بناءً على الدين والتاريخ واللغة والتراث، وهي انقسامات عميقة تزداد أهميتها؛ فمن يوغوسلافيا إلى الشرق الأوسط ووسط آسيا نرى أن خطوط الصدع بين الحضارات هي خطوط الصراع مستقبلًا، ولابد للولايات المتحدة الأمريكية في هذه الحقبة التاريخية البادئة أن تزيف تحالفات مع الثقافات المشابهة وأن تنشر قيمها أينما أمكن ذلك، ولابد للغرب أن يتكيف مع الحضارات الغريبة عنه إذا أمكن وأن يتصدى لها إذا حتم الأمر ذلك، ومع ذلك فعلى الحضارات كافة أن تتعلم كيفية التسامح مع غيرها واستيعاب أحدها الآخر[١].

وبعيدًا عن رؤية المرء لأطروحة هنتنغتون هناك حاجة ملحة تدعو صانعي السياسات وعلماء السياسة والمؤرخين والفلاسفة وخبراء الدراسات الدينية من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية للتصالح مع أنفسهم فيما يتصل بشؤون الدين في دراساتهم الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية، ويتضح هذا الأمر عند تناول دراسة ستيفن بي. لامبرت.

الجنرال ستيفن بي. لامبرت (Stephen P. Lambert)، ضابط بالقوات الجوية بالولايات المتحدة الأمريكية، كتب دراسة بعنوان: مصادر السلوك الثوري الإسلامي؛ وهي دراسة فريدة لما وجهه من تقدير خاص للجوانب الدينية والفلسفية والميتافيزيقية للموضوعات التي تناولها، ونورد فيما يلي فحوى ما قدمه لامبرت:

---

(١) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>.

لمَ؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي طالما تُرك بلا جواب في ظل الصراع الحالي الذي تدعوه الولايات المتحدة الأمريكية بالحرب العالمية على الإرهاب، وتُعرف الأسئلة عن «الأسباب» بأنها عسيرة الجواب، بينما تبدو الأسئلة الباحثة عن «الفاعل ـ الماهية ـ الوقت ـ المكان ـ الكيفية» أكثر مباشرة، حيث تفسح هذه الاسئلة مجالًا للوصف والتشخيص والتصنيف واستقصاء الحقائق الأساسية، في حين أن الأسئلة التي تبحث عن الأسباب تصنف في مجموعة مستقلة بذاتها... عندما يطرح الكاتب مثل هذه الأسئلة فيما يتصل بالسلوك الإنساني فإنها تذهب به إلى أعماق الإنسان وتلزمه بسبر غور مفاهيم محددة مثل المعنى والحقيقة والباطل والنوايا والعواطف والمعتقدات، ومن ثم فإنها تتطلب نطاق رؤية مختلف تمامًا وكذلك تستلزم وجود مستوى من المنطق؛ لأنها تستلزم إجراء تحليلات؛ فعلى سبيل المثال في مجالات الدراسة التي تتناول التفاعل البشري مثل الأخلاق والسياسة والعلاقات الدولية والصراعات يستلزم الجواب عن السؤال بـ «لمَ؟» النفاذ إلى صلب المعتقدات الثقافية والميتافيزيقية التي توجه السلوكيات الفردية والجماعية، وبينما تعير الأسئلة بـ «مَنْ ـ ما ـ متى ـ أين ـ كيف» اهتمامها للقياس، لابد للأسئلة بـ «لمَ؟» حتمًا أن تصل إلى ما هو أبعد من نطاق جمع البيانات ومعالجتها، حيث يبحث هذا النوع الأخير من الأسئلة عن الخلفية الاستراتيجية التي تكون قواعد لفهم البشرية بكل تنوعاتها وعاداتها وثقافاتها وصراعاتها.

ولكن هناك تحليلات فكرية قليلة ترقى إلى مستوى النطاق الاستراتيجي لتفسير الأسباب التي تدعو الأعداء المتراكمين للولايات المتحدة الأمريكية لمواصلة عنفهم ضدها... أحد الأسباب الرئيسة لغياب هذا الجدل الاستراتيجي هو أن نخبة الساسة والأكاديميين اليوم في حالة من الذعر من الإيمان الديني العاطفي ـ وأن الحرب الحالية لا مفر من ربطها بالدين، **وبغض النظر عن رؤية المرء لعالم الميتافيزيقيات فليس بوسعه الفرار من الحقيقة القائلة بأن أحد الطرفين يرتدي عباءة الدين ويبدو في الغالب مقودًا بالانفعالات التي تنبع من المعتقدات**

الميتافيزيقية المرجعية للمرء، ولكن في صفوف نخبة الساسة والأكاديميين فإن الدين أمر غير مرغوب فيه، وبالنسبة لهؤلاء الدين أمر بال ومرهق وتافه وساذج، فروح العصر تحكمها السلطة وليس الظواهر الميتافيزيقية[٢].

هذا الجزء شديد الاستبصار من مقدمة لامبرت يغذي دراستي بالأسس الدينية التي قام عليها النقض التقليدي والممنهج للمذهب العقلاني اليوناني وتعاظم التوجه الميتافيزيقي في العقيدة الإسلامية؛ فهي عقيدة تقليدية كانت محل اعتراض بالفعل إبان الخلافة العباسية، ولا يحتاج المرء سوى ملاحظة الاضطهاد الذي تعرض له أحمد بن حنبل في القرن التاسع، كما كان لابن تيمية (Ibn Taymiyya) الفقيه الحنبلي والعالم السني في القرن الرابع عشر نقدًا أكثر شمولية ودقة للمنطق الأرسطي، وخاصة لمؤلفه كتاب البرهان (Posterior Analytics)، وتجدر بنا ملاحظة أن نقد ابن تيمية (Ibn Taymiyya) يعرض الرفض التقليدي للمحاولات العقلانية لتعديل القرآن والسنة والأحاديث وإعادة صياغتها ونقدها، ويؤمن أتباع المذهب التقليدي بأن القرآن وحي إلهي ومن ثم فإنه لا يطاله الشك ولا ريب فيه، وكان الراهب الأوروبي الكاثوليكي الأوغسطيني غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) تحدوه نفس الشكوك حيال تركيبة الفلسفة التومائية Thomism (فلسفة توماس أكويناس) وتعاملها مع البرنامج الميتافيزيقي المنطقي الأرسطي ورؤيته لقضية الوحي في الكتاب المقدس.

انتقد العالمان الدينيان في القرن الرابع عشر الرؤية التي طرحها أرسطو (Aristotle) بالمعنى الدقيق وهي إمكانية التعامل مع الدين في التراث الديني لكل منهما على أساس كونه ضربًا من ضروب المعرفة بالمعنى، كما قاوم الإثنان فكرة الفصل بين الإيمان والعقل في عقيدة منظومتين من منظومات الحقيقة؛ وهما المعرفة الطبيعية والمعرفة بمعنى الوحي الإلهي. وهذه الأطروحة تحليل تاريخي مقارن لغريغوري الريميني

---

(٢) Stephen P. Lambert, *The Sources of Islamic Revolutionary Conduct* (Washington, DC: Joint Military Intelligence College, 2005), pp. 1-2.

(التشديد من عندي).

(Gregory of Rimini) وابن تيمية (Ibn Taymiyya)، وتتعامل الأطروحة مع الدوافع التي أدت بهما لاتخاذ هذا الموقف من مشروعية استخدام الشرح المنطقي في إثبات الممارسات والمعتقدات الدينية، وتطور رؤيتيهما المعرفيتين لهذا الأمر وتوجهيهما الفرديين نحو «المعرفة الدينية السليمة» وكيف يمكن أن تؤدي بالمرء إلى حياة ملؤها «الورع».

قررت أن أكتب تحليلًا تاريخيًا مقارنًا بين غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) وابن تيمية (IbnTaymiyya) لأنني أردت أن ألقي الضوء على أن الإثنين عاشا في القرن الرابع عشر وأنهما وصلا بدرجة ما إلى رفض الرؤى السكولاستية والواقعية التي كان ينظر إليها على أنها توجهات دينية في عصر سابق لعصرهما، وأنهما لا يمثلان موقعين وثقافتين مختلفتين من الناحية الجغرافية فحسب، بل ويمثلان تراثين دينيين مختلفين أيضًا. وعمدت قبل بدء تحليلي إلى كتابة مقدمة شاملة عن أرسطو (Aristotle) ومنطقه في الفصل الثاني، ثم نقلت تركيزي من الخلفية الفلسفية الواسعة للظاهرة الفلسفية المحددة التي سادت العصور الوسطى تحت مسمى الاسمانية، لم تطلق الموروثات الفلسفية المسيحية الكاثوليكية (سواء السكولاستية أو الديالكتيكية) أو الموروثات العربية الإسلامية (الكلامية) على الحالة الفلسفية أو منظومة الأفكار التي أشير لها في العصور الوسطى بلفظ الاسمانية نفس المسمى، حيث إن التراث الديني لديهما والبرامج التعليمية التي أسساها تعكس نقضًا للمذهب العقلاني في الخطاب الديني، وباشر غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) العمل على تقديم نقد ممنهج للسكولاستية الكاثوليكية الرومانية متضمنة المذاهب الاسمانية الأخرى، بينما رفض ابن تيمية (Ibn Taymiyya) المنظور الفلسفي العقلاني للفلسفة الإسلامية العربية وعلم الكلام (معرفة ذات الله، والجدل بالبراهين، والقواعد الكلامية) لدى المتكلمين، سواء كانوا من المعتزلة أو من الأشعرية.

اعترض الإثنان على ما اعتقدا أنه تعويل مبالغ فيه على البرنامج المنطقي الأرسطي الموضح في كتابيه كتاب القياس وكتاب البرهان، وشاب موقفيهما الحذر من النظريات الميتافيزيقية اليونانية البالية التي صاحبت البرنامج الأرسطي المعرفي والإدراكي؛ حيث إن التراث الثقافي

لكليهما ينظر لهذه البنى الميتافيزيقية كونها مجسدة في كتاب أرسطو (Aristotle) الميتافيزيقيا (Metaphysics) وغيره من الأعمال ذات الصلة بالموضوع ذاته، وقد تصدرت قضية الإيمان والعقل أولويات الإثنين وآمنا بأن الانقياد الأعمى لنموذج الاستدلال الأرسطي يحمل في طياته ضريبة باهظة التكلفة، إذ يسمح بتعاظم الرؤية الميتافيزيقية الأرسطية في الأسس المذهبية للتراث الديني لكل منهما.

عمد غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) في مذهبه إلى التمييز بين اتباع المنطق الأرسطي كما هو مطبق في المعارف الطبيعية من ناحية، وبين تطبيق المنطق الأرسطي في سياق الوحي الإلهي من ناحية أخرى، بينما أسس ابن تيمية (Ibn Taymiyya) مذهبًا أكثر إطلاقية عن طريق نقض مزاعم الوصول لليقين عن طريق المنهجية القياسية الجدلية للبراهين المنطقية التي قدمها أرسطو (Aristotle) في كتاب القياس وكتاب البرهان، ولم يرفض ابن تيمية (Ibn Taymiyya) المنهج القياسي للتفكير في حد ذاته (فقد استخدمه في كتابه أصول الفقه)، بل رفض فكرة إثبات الوحي الإلهي عن طريق منظومة قياسية بشرية تمامًا وأيضًا يونانية (أي ليست عربية) أو عن طريق الاستدلال.

رأى الإثنان أن قضية (الإيمان) والتسليم بالوحي الإلهي من شأنها أن تؤدي إلى اليقين أو الثبوت الذي تصدقه الطاعات فيما بعد، ولم يدافع أي منهما عن مذهب غير منطقي أو غير عقلاني؛ فكلا مذهبيهما اعتمدا على نقض مزاعم المنطقية في البناء الديني، ولم يكن رفضهما نابعًا من رفض المنطق بحسب رؤيتهما له وبحسب رؤية مجريات الأحداث القدرية بالتعويل على الحس الإيماني دون العقل، بل كان مجرد عمل مبني على اليقين الداخلي الذي يقابله الوحي الإلهي الخارج عن نطاق خبرة الإنسان، ومن ثم فإنه لا يجري عليه ما يجري على غيره من تحقق وتثبت.

كما ذكرنا سابقًا لا أقدم في الفصل الثاني مجرد نبذة قصيرة عن منطق أرسطو (Aristotle)، ولكنني أيضًا أُعرف الاسمانية كونها حركة دينية مؤداها الاعتراض على المعتقدات السائدة في إطار التراث الكاثوليكي الأوروبي، بمعنى في إطار التراث الأرسطي وتبنيه من جانب الحركة

السكولاستية التي تنتمي للكاثوليكية الرومانية، ولكن ماذا عن نقل هذه الأفكار إلى الإمبراطورية الإسلامية، أو ربما وجب علي قول إلى نطاق سلطة العرب، والذي يضم ثقافات مسيحية ويهودية وبربرية وفارسية وغيرها باللغة العربية تحت مظلتها؟ من أجل تتبع بعض نطاقات السلطة والانتشار يأتي الفصل الثالث من هذه الأطروحة ليقدم موجزًا عن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والتي قادها إسحق بن حنين (Ishaq Ibn Hunayn) ومدرسته من القرن الثامن إلى القرن العاشر، كما أطرح في الفصل الرابع مناقشة عن حركة الترجمة العربية ـ اللاتينية في الفترة بين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر والتي كان من بين روادها جيرارد الكريموني (Gerard of Cremona) وجودنيسالينوس (Gundissalinus) في طليطلة وإسبانيا ونموها وتطورها خاصة بعد تدفق التراجم العربية وشروح المؤلفات الفلسفية والعلمية اليونانية للغرب المسيحي، ثم أطرح نقاشًا عن الاسمانية التي سادت في العصور الوسطى كونها حركة ذات دافع سيادي وديني للاعتراض على إضفاء الطابع العقلاني على توجهات منطق أرسطو مثلما طُبق على ما صنف من باب الخطأ تحت مسمى «علم الإلهيات»، ويتضمن الفصل الرابع أيضًا قسمًا يقارن الأنظمة التعليمية والتطور الدراسي لكل من المدرسة الإسلامية والمدارس الكاتدرائية الكاثوليكية الأوروبية في البدء ثم الجامعات الأكثر توجهًا صوب العلمانية فيما بعد (يقصد بلفظ العلمانية هنا كونها أكثر استقلالًا من المدارس الكاتدرائية)، ويتضمن هذا الفصل أيضًا مناقشة حول السكولاستية لكونها وسيلة تخدم مذهبًا للبحث العلمي وبخاصة في العالم الإسلامي إذ طبقت في البدء على الشريعة الإسلامية ودراسة أصول الفقه، وأيضًا في الغرب الكاثوليكي إذ طبقت على دراسة ووضع الدين والفلسفة والقانون الكنسي أو الدراسات المنهجية للدين والقانون الكنسي أيضًا. تتجمع كل هذه الموضوعات المتنوعة والتي تبدو منفصلة عن بعضها البعض في الخاتمة آخر الأطروحة وكذلك في عرض فكرتها العامة لأنها المكونات اللازمة للأطروحة لإعطائها السياق التاريخي والاجتماعي والفلسفي واللغوي.

وبعد إرساء قواعد فهم الأطروحة التي نحن بصددها، أقدم في الفصل

الخامس والفصل السادس الأسباب التي دعت ابن تيمية وغريغوري الريميني (Gregory of Rimini) لتناول النماذج الفلسفية اليونانية ونبذها، وأقدم قبل ذلك سيرة ذاتية موجزة لكليهما بالإضافة إلى أعمالهما في مجالي الدين والفلسفة، وبعد عرض موجز ودقيق لمعتقداتهما الشخصية ونظرياتهما المعرفية وأطرهما الإدراكية وأفكارهما فيما يتصل بالإيمان والمنطق أطرح ملاحظات ختامية تتناول الإسهامات الكلية لهذه الأفكار في برنامجيهما، وختامًا أقدم في الفصل السابع تحليلًا مقارنًا ألقي الضوء فيه على أوجه التشابه ونقاط الخلاف بين اتجاهي ومذهبي ابن تيمية وغريغوري الريميني في التعامل مع قضية المنطق والإيمان، وتضم الخاتمة فكرة تقول: إن الإثنين كانا مرآة للصراع بين ثقافتيهما من جهة والمعرفة الطبيعية أو العلمية من جهة أخرى، وفي مقابل ذلك بين ما آمن الإثنان بأنه وحي إلهي وأنه خارج حدود قدرة البشر على إثباته (أو إنكاره) وأدوات الاستدلال العادية والقاصرة التي يعول عليها البشر.

وفي استعراض لمصادر ابن تيمية ندرك كم كان «ملهمًا» لهؤلاء الذين يألفون لحد ما المناخ الديني والفلسفي الأوروبي في منتصف القرن الرابع عشر، كما أود تسجيل أنه لم يترجم لابن تيمية سوى عدد ضئيل جدًا من الكتابات؛ فحتى تراجم يحيى ميخوت (Yahya Michot) لمؤلفات ابن تيمية والصادرة عن جامعة أكسفورد نقلت هذه المؤلفات من العربية إلى الفرنسية! وعرضًا أصبح المزيد والمزيد من تراجم أعمال ابن تيمية متاحة لهؤلاء الذين يتوقون إلى البحث في مؤلفاته، لقد استقيت هذه الدراسة من مصادر متنوعة من بينها رسائل علمية وأطروحات تثبت أن أعمال ابن تيمية مازالت قيد البحث وأن معرفتنا به وببيئته مازالت في طور النمو، وعلاوة على ذلك، يمثل تعلم اللغة العربية العقبة الأولى والكبرى لهؤلاء الراغبين في إجراء دراسات أكاديمية بحثية في التاريخ الثقافي تتضمن حقب التفاعل بين العالم الأوروبي والعالم الإسلامي بما فيها دراستنا الحالية؛ فحتى مع وجود عدد قليل من الباحثين الذين حاولوا إجراء دراسات مقارنة بين التراث الإسلامي والتراث المسيحي هناك عدد أقل من الذين أجروا مثل هذه الدراسات على المستوى الديني (في مقابل الدراسات المجراة على المستوى الفلسفي) للتراثين، وتتبادر إلى ذهني أسماء مثل ماجد فخري

(Majid Fakhry)، وديفيد بي. باريل (David B. Burrell)، وهاري أيه. وولفسون (Harry A. Wolfson)، وويليام جيه. كورتني (William J. Courtenay)، وجورج مقدسي (George Makdisi)، وفضل الرحمن (Fazlur Rahman). وأرى أن بعض عمل ديفيد بي. باريل (David B. Burrell) يشوبه التشويش بسبب مذهب المصالحة والتوفيق بين التراثين الذي تبناه في أعماله؛ فالموضوعات التي ناقشها فيما أسماه بالعقيدة الإبراهيمية في التراث المسيحي والتراث اليهودي والتراث الإسلامي متداخلة وليست مرتبة على نحو منفصل أو مفسرة على نحو واضح[٣]، وكانت أعمال باريل (David B. Burrell) لتصبح أعظم نفعًا إذا التزم بالوضوح واحتفظ بالفوارق الأيديولوجية والفلسفية والدينية بين مفهوم العقيدة الإبراهيمية في كل تراث منهم مثلما التزمت به في هذه الأطروحة.

وبالإضافة إلى ذلك يبدو لي أن مذهب الباحثين من الشرق الأوسط في دراسة تاريخ الفكر يميل إلى توجيه نفس الانتقادات العامة لأفكار وعقائد ومذاهب هؤلاء الذين يختلفون معهم على المستوى الفلسفي؛ وهذا الموقف يماثل توجه الباحثين الأوروبيين الذين يطلق عليهم لفظ مستشرقين، وهو لفظ أصبح مستخدمًا لانتقاص قدر هؤلاء في بعض السياقات منها المنصف ومنها ما هو دون ذلك؛ فعلى سبيل المثال وجه الراحل فضل الرحمن من جامعة شيكاغو عبارات «استهانة» (ليست موضوعية إلى حد بعيد) عن «الحتمية» التي تمثل جزءًا من عقيدة السنة والتي تجعل من أنصارها «خَدِرين» أو («مُخَدَّرين») وغير قادرين على استبصار الفوارق الأخلاقية عند مواجهة خيارات أخلاقية محددة[٤]، ومع استيعاب ماجد فخري (Majid Fakhry) الملحوظ لكلا التراثين وتأليفه بينهما وبين آراء ابن سينا (Ibn Sinā) وابن رشد (Ibn Rushd) والغزالي (al-Ghazali) من ناحية وآراء توماس أكويناس (Thomas Aquinas) من ناحية أخرى، فقد وجه عبارات تعني أن ابن تيمية (Ibn Taymiyya) مخالف للصواب وتشي ضمنًا بعدم أخذ مذهبه مأخذ الجدية لأنه رفض المعتزلة والأشعرية كونهما

(٣) David B. Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993).

(٤) Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979), p. 242.

مذهبين يعتمدان على العقل والمنطق في تناول الوحي القرآني، كما وصف ماجد فخري (Majid Fakhry) الإله عند المتمسكين بالتراث الإسلامي مستعيرًا صورة «الإله الطاغية»(٥)، وأتساءل عن التشبيهات الأخرى التي احتفظ بها لصورة الإله المسيطر التي يعج بها التراث المسيحي بدءًا من أوغسطين (Augustine) وراترامنوس (Ratramnus) إلى لوثر (Luther) وكالفين (Calvin)، ولكن جورج مقدسي (George Makdisi) أشار في مقال مكون من جزأين كتبه في **دراسات إسلامية** (*Studia Islamica*) (١٩٦٢ ـ ١٩٦٣)(٦) إلى أن رفض التوجهات العقلانية في مذهب المتكلمين ليس بالقطع رفضًا للاستخدام السليم للعقل، كما قدم ويليام جيه. كورتني (William J. Courtenay) أيضًا بعض الإسهامات القيمة عن طريق المقارنة بين أعمال الغزالي (al-Ghazali) بأعمال غيره مثل ويليام أوكهام (William Ockham)(٧)، ولكن عمله يحتاج إلى تقييم كونه تقديرًا موضوعيًا للمواقف الدينية أو اللاهوتية التقليدية و/أو القويمة في الديانتين، وختامًا قرر هاري ايه. ولفسون (Harry A. Wolfson) إعداد مؤلف «عن علم الكلام يتناول فيه كيفية تعامله مع قضايا غريبة وصلتها بالقضايا المماثلة التي يتناولها الفلاسفة وكهنة الكنيسة في سياق التراث المسيحي الكاثوليكي في محاولاتهم الشائعة لتفسير الكتب المقدسة من منظور فلسفي ولإعادة النظر في الفلسفة لتتوافق مع الكتب المقدسة»(٨)، تخير وولفسون (Harry A. Wolfson) عددًا من المشكلات للدراسة بناءً على أوجه التشابه بينها وبين المشكلات التي ناقشها الفلاسفة وكهنة الكنيسة وهي: صفات الرب (في التراث المسيحي

---

(٥) Majid Fakhry, «Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will,» in: Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Variorum Collected Studies Series; CS466 (Altershot, Hampshire, UK; Brookfield, VT: Variorum, 1994).

(٦) George Makdisi, «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History,» Parts I and II, in: George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Collected Studies Series; CS347 (Hampshire, UK; Brookfield, VT: Variorum, 1991).

مقالات نُشرت في الأصل: *Studia Islamica*, part I, no. 17 (1962), pp. 37-80, and part II, no. 18 (1963), pp. 19-39.

(٧) William J. Courtenay, «The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism,» *Harvard Theological Review*, vol. 66, no. 1 (January 1973), pp. 77-94.

(٨) Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm*, Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza; vol. 4 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976).

ويشتمل على مذهب الثالوث وألوهية المسيح، وهو جدل يقتصر تقريبًا على خلع الصفات البشرية على الرب)، والكتب المقدسة (الإنجيل للمسيحيين، والقرآن للمسلمين)، والخلق (إيجاد الأشياء من العدم في الديانتين)، والمذهب الذري (تكون العالم الطبيعي من ذرات غير قابلة للتجزئة)، والأخذ بالأسباب، والتسيير والتخيير (والمعرفة السابقة).

مثلما رأينا عند ذكر أعمال ولفسون (Harry A. Wolfson) سابقًا نجد أن النقاط التي يغطيها علم الكلام (علم نظري) تشتمل على «التسيير» و«التخيير» وكذلك أيضًا نجد الأمور الشكية يتم تناولها بأسلوب القياس والتفسير المنطقي كونهما سبيلين لثبوت الحقائق وإنكار الادعاءات حول الوحي الإلهي في المذهب الإسلامي السلفي، ولم يكن ابن تيمية (Ibn Taymiyya) أول من طرق هذا الباب في سياق التراث الإسلامي أو المسيحي، ولكن نقده للمناطقة اليونانيين على وجه التحديد اتسم بالتفرد والكشف عن الخبايا. كان عمل جوردون ليف (Gordon Leff) الصادر بعنوان غريغوري الريميني: التراث والتجديد في عالم الفكر في القرن الرابع عشر عملًا تثقيفيًا تناول المنظور المعرفي لغريغوري، ورؤية الرب وصفاته والعلم الكوني الجديد وحرية الإرادة والغفران والمعرفة الإلهية والخطية في أعماله[٩]، ولكن مقاله بعنوان الإيمان والعقل في فكر غريغوري الريميني الصادر في نشرة مكتبة جون رايلاندز هو المصدر الأفضل على الإطلاق للاطلاع على أفكار غريغوري الريميني (Gregory of Rimini)، وقد بنى جوردون ليف (Gordon Leff) هذا المقال في الأساس على مقدمة محاضرات غريغوري عن عبارات بيتر لومبارد (Peter Lombard) التي ترجمها جوردون ليف من اللاتينية[١٠].

وهكذا تجمع هذه الأطروحة بين دفتيها دراسة مقارنة تقدم تناولًا موجزًا للنطاقين الفكريين أو للمصدرين المتعارضين لرؤية السلطة الإلهية، حيث تجب المقارنة بين الفلسفة اليونانية والأرسطية بوجه خاص والكتاب

(٩) Gordon Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought* (Manchester: Manchester University Press, 1961).

(١٠) Gordon Leff, «Faith and Reason in the Thought of Gregory of Rimini (c. 1300-1358),» *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 42, no. 1 (September 1959).

المقدس والموروث الأوروبي الكاثوليكي كما فعل غريغوري الريميني (Gregory of Rimini)، ولابد أيضًا من مقارنة الفلسفة اليونانية ولاسيما الأرسطية بالقرآن والتراث الإسلامي السلفي كما يوضحه ابن تيمية، ثم تأتي مقارنة ردود الأفعال المسيحية والإسلامية، وتجدر بنا ملاحظة أن معظم الدراسات التي تجري اليوم تعنى بالفلسفة الإسلامية دون العلوم الإسلامية، وهو الأمر الذي أرى فيه تحاملًا على قادة السلف في العقيدة الإسلامية وعلوم الفقه، وبوسعنا قول الشيء نفسه على التوجهات السائدة في يومنا هذا نحو دراسة العلوم السكولاستية الأوروبية الكاثوليكية والثقافة المسيحية (البروتستانتية في مقابل الكاثوليكية الرومانية) منذ الإصلاح البروتستانتي؛ فمنذ ذلك الوقت سكب النقاد الكثير من الأحبار في نطاق ضيق من التركيز الديني لعدد لا حصر له من الأعمال الدينية البروتستانتية، ذلك لأن هؤلاء الذين ينقدون هذه الأعمال لم يكلفوا أنفسهم عناء توجيه الأسئلة الدينية الصحيحة أو قراءة المعلومات التمهيدية رفيعة المستوى التي قدمها كتاب هذه الأعمال[١١].

أوردت قول إدوارد سعيد في بداية المقدمة لأنه يفسر أفكاري حول التداخل بين الثقافات المسيحية واليهودية والإسلامية؛ فهذه الثقافات أو هذه الحضارات ـ باستخدام مصطلح هنتنغتون ـ ليست منفصلة أو خالصة بل مهجنة؛ فهي هجين من الثقافات السائدة في القرون السابقة للقرن الرابع عشر والقرن الرابع عشر نفسه، مثلما يتضح الأمر بالنسبة للخلافة العباسية إبان حركة الترجمة التي دامت لقرنين ونصف القرن، وفي زمن ابن تيمية كان المغول نهبوا بالفعل ثروات بغداد وواصلوا تهديدهم لها، أما في حالة أوروبا المسيحية الكاثوليكية في نفس الفترة التي شكلت ملامح بيئة غريغوري الريميني كانت هناك تهديدات «مماثلة» من واقع أفول نجم عصر التومائية والتحديات التي تواجهها وصعود نجم المحاولات العقلانية على نحو مختلط (وكأنما نسيج واحد يجمع بين الإثنين)، كما كانت هناك حركة ترجمة مزجت بتصريح من الأساقفة بين

(١١) كُتبت المعلومات التمهيدية لشرح الفرضيات الفلسفية واللاهوتية والتربوية لعلماء اللاهوت.

الشريعة الكنسية المسيحية والشمامسة من ناحية والباحثين اليهود والمسيحيين والمسلمين المتحدثين بالعربية من ناحية أخرى في محاولة للترجمة من العربية إلى اللاتينية، ومع أن الحضارتين المسيحية الأوروبية الكاثوليكية والإسلامية «كانتا غير متآلفتين، ومختلفتين إلى حد بعيد ولا تكشفان عن وحدة فيما بينهما»[(١٢)] فقد عملتا سويًا في مجالات التجارة والتبادل التجاري والبحث العلمي والفلسفي، وكانت مبادئهما تؤمن بوجود خالق في الأساس، وعلومهما لها تطور متماثل بغض النظر عن الفوارق الحقيقية والجوهرية في العقائد والعبادات.

---

(١٢) Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), p. xxv.

وقول إدوارد سعيد موجود في بداية مقدمة هذا الفصل.

الفصل الثاني

العلوم والفلسفات اليونانية

يرى الباحثون أمثال سي. إتش. هاسكينز (C. H. Haskins) في كتابه «نهضة القرن الثاني عشر»[1] أن اكتشاف مؤلفات أرسطو (Aristotle) التي كانت مجهولة لمعظم الغرب اللاتيني آنذاك أسهمت إلى حد بعيد في تكوين وتطور العلم السكولاستي في العصور الوسطى؛ حيث إن من عاشوا في العصور الوسطى لم تكن لهم سوى دراية محدودة بأفلاطون (Plato) وأرسطو. ويلقى الرأي القائل بتأثر القديس أوغسطين (Saint Augustine)، كاهن إقليم هيبو، بأفلاطون (Plato) ترحابًا، وكان منطق أرسطو هو الذي شق سبيله إلى الغرب في بداية هذه الفترة، ولم يكن معروفًا لهم سوى مؤلَف التفسير Περι Εδρμηνεια (De Interpretatione) في سلسلة (eJrmhneivaV)[2] حذف «في سلسلة (eJrmhneivaV)» ومؤلف المقولات (Κατηγοριαι Categoriae)[3]. شكل هذان العملان نواة ما عرف فيما بعد باسم «المنطق القديم» في المنهج التعليمي في بدايات العصور الوسطى، وبحلول القرن الثاني عشر أصبح المزيد والمزيد من الباحثين على صلة بالمؤلفات اليونانية عن طريق مصدرين رئيسين هما: (١) المخطوطات العربية التي نشأت في المجتمعات المسيحية السريانية بالمقاطعات البيزنطية

---

(١) Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1927), pp. 278-367.

(٢) حول أو فيما يتعلق بالتفاسير: تناول العلاقة ما بين اللغة والمنطق.

(٣) يعدد كتاب أرسطو (Aristotle) المقولات (*Categories*) كل الأنواع الممكنة لفاعل ومسند الخبر.

السابقة؛ و(٢) المخطوطات اليونانية المرسلة إلى جنوب إيطاليا وإسبانيا وصقلية كنتاج للأنشطة التجارية ومسارات رحلات التجارة التي استحدثتها التحركات الصليبية للإفرنج النورمنديين، وأكد أحد الباحثين أن النصوص العربية كانت حجر عثرة في سبيل الباحثين اللاتينيين، ليس لأنها وردت بعدة لهجات (السريانية، والفارسية، والعربية، والإسبانية أيضًا في بعض الأحيان) فحسب؛ ولكن لأنها «تنقل ثقافة دينية غريبة عنهم»[٤]، ولكن بعيدًا عن الإقرار بأي من عبارات الباحثين اللاتينيين الغربيين والعرب والإسبانيين مازال بوسعنا الإشارة بالبنان إلى العمل الجماعي المتأني للمترجمين الكادحين في طليطلة تحت إشراف الأسقف المشهور رايموند لول (Rymond Lull)، ومع الاهتمام البارز بالمنطق الأرسطي في الغرب اللاتيني كانت هناك أيضًا مقاومة مبدئية؛ إذ حظرت جامعة باريس دراسة مؤلفات أرسطو عام ١٢١٠م ولكن دون جدوى.

أصبح هناك خطرًا محدقًا ملحوظًا إذ هددت تفسيرات ابن رشد لكتابات أرسطو[٥] المعتقدات المسيحية، وتضمنت هذه التفسيرات، أولًا: رؤية أرسطو للعالم والحياة والتي شككت في مفهوم «الاحتمال الأصيل بنظام الخلق»، وثانيًا: تساؤلات مثارة حول «الطبيعة المطلقة والإرادية للإله»، وثالثًا: «نقضًا لفكرة الأبدية عن طريق إنكار وجود عقل فعال لدى الإنسان»[٦]، ولم يكن السبب الوحيد والأساسي وراء اعتراض السلطات في باريس على هذه التفسيرات أنها لابن رشد (حظر دراسة تراث ابن رشد بواسطة الأسقف تمبيير Tempier)[٧]؛ فحتى عندما قدم باحثون مسيحيون

---

(٤) Ronald L. Ferguson, «The Debate Over «Scientific» Theology in the Fourteenth Century: Francis of Marchia and Gregory of Rimini,» (Thesis submitted to University of Wisconsin 1971).

(٥) تشتمل أعمال أرسطو تلك على الأورغانون (ويتألف من: كتاب القياس، كتاب البرهان، كتاب الجدل، المغالطات أو السفسطة *Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics and Sophistica Elenchi*) والتي جتمعت سويًا في كتابه الميتافيزيقا (*Metaphysics*).

(٦) Ferguson, Ibid., pp. 7-8.

(٧) في السابع من آذار/ مارس عام ١٢٧٧، حرم أسقف باريس «ستيفين تيمبير Tempier» تدريس الأطروحات المائتي وتسعة عشر الفلسفية واللاهوتية التي كانت تدرس وكانت محل جدل في كلية الآداب الخاضعة لولايته. للحصول علي الموقع الخاص بهذا الأمر، انظر الموقع التالي: <http://plato.stanford.edu/entries/condemnation>.

مثل ويليام مويربيك (William of Moerbeke) على نحو مباشر تراجم وتفسيرات لمؤلفات يونانية كانت هناك أيضًا أسباب أخرى حالت دون السماح بتدريسها، وكان أحد هذه الأسباب هو فكرة أرسطو القائلة بأبدية العالم، مع أن هذه السلطات ورعاة العقيدة الأرثوذكسية كانوا منجذبين إلى النظام الفكري الشامل الذي طرحه أرسطو لأن أرسطو على إلحاده كان مازال قادرًا على صياغة نظام شامل ومتكامل للحقيقة من وجهة نظرهم. وهذا النظام بما يشتمل عليه من عقلانية منهجية و«تميزات معرفية» جذب الطلاب؛ ذلك أنه منحهم مزيدًا من التقدير والتشجيع للبديهة المنطقية التي تتسم بها مناقشاتهم وللمعرفة الواسعة بالأدوات البيانية القاطعة لديهم، ويقترح فيرجوسون (مقتبسًا من إل. جي. بايتاو (L. J. Paetow) من بيركيلي) أن الفنون الحرة السبعة التقليدية(٨) أفسحت المجال لهذه المناهج والتمييزات المذكورة في نظام أرسطو، وأن الاهتمام بالنحو والبيان تراجع أمام الاهتمام بالبرنامج الديالكتيكي الأرسطي، كما يقترح فيرجوسون (Ferguson) أن «ظهور المجموعة الكاملة لأعمال أرسطو له أثران: (١) الحط من شأن المبادئ اللاهوتية، (٢) إثارة شكوك حقيقية حول التعاليم المسيحية الأساسية مثلما ذكرنا من قبل»(٩)، وربما يشوب الأمر شيء من المغالاة ولكن لا سبيل لشرح مدى الأثر المدمر لمؤلفات أرسطو على كل من العالم المسيحي الكاثوليكي كما أوضح في هذه الدراسة، وكذلك على العالم الإسلامي، وهذه الحظوة التي اكتسبتها المجموعة الكاملة من أعمال أرسطو ونظامه الموحد عن الواقع في المدارس أدت لتناولها في رسائل الماجستير والدكتوراه.

يجادل فيرجوسون (Ferguson) قائلًا: إن المجموعة الكاملة «المعاد اكتشافها» والتي تتمتع الآن بالحظوة اندمجت في الدراسات اللاهوتية (التطور المذهبي) وبذل جهدًا متعمدًا لعمل توليفة من التيارين الفكريين، وأدت هذه التوليفة لتصنيف اللاهوت تحت مسمى علم (scientia)، ولكن ليس كل لاهوتي من الذين أطلقوا على اللاهوت المسيحي الكاثوليكي

---

(٨) تألفت الثلاثية «الفنون الثلاثة الحرة» من النحو والبلاغة والمنطق، بينما تألفت الرباعية من الهندسة والحساب والموسيقى والفلك وعلم الكونيات».

(٩) Ferguson, Ibid., p. 8.

لفظة علم المصطلح بحذافيره مثلما كان الأمر بالنسبة لتوماس أكويناس (Thomas Aquinas)، ولكن نظريات أرسطو المعرفية و«مذهبه المعرفي نحو الحقيقة» أسس المعايير الأساسية التي يحتكم إليها لاختبار أية رؤية مستقبلية تطرح حول اللاهوتية والمشروعات البيداغوجية[١٠]، كان توماس أكويناس واحدًا من اللاهوتيين الذين رأوا عظم أهمية وتأثير وإلهام مجموعة أرسطو، وكان قادرًا على التوفيق بين منطق أرسطو (أسلوبه في التفسير المنطقي) والنصوص المسيحية في العهد القديم والعهد الجديد؛ وعلى سبيل تقديم أطروحة مضادة أناقش بعض جوانب اعتراض ويليام أوكهام (William Ockham) على المشروع اللاهوتي لأكويناس[١١]، الإشارة السابقة لرؤى اللاهوتيين تمثل الخلفية الضرورية لمناقشة موقف غريغوري الريميني والذي يرى داماسوس تراب (Damasus Trapp) أنه دقيق ومهم في ذاته وليس لأنه جزء من الإحياء اللاهوتي في العصر الأوغسطيني الجديد، ولكن قبل أي نقاش حول التوافق المسيحي الكاثوليكي في العصور الوسطى مع مشروع توماس أكويناس أو تعارضه معه، من الضروري أن يكون لدينا شيئًا من إدراك ما قاله أرسطو، ولاحظ الباحثون أن المسيحيين الكاثوليكيين والعرب والمسلمين يختلفون إلى حد ما في تفسيرهم وشرحهم للجوانب المتنوعة للنظرية المعرفية والمنظور الميتافيزيقي لأرسطو بالتحديد وللفلاسفة على وجه العموم، ومن الضروري للباحثين في أعمال اللاهوتيين في العصور الوسطى أن يتأكدوا من إمكانية إدراك طرح أرسطو من أعماله الحقيقية وليس من الأعمال التي تنشر باسمه ولا صحة لصلته بها ولا من تفسيرات أفلاطون لأعماله.

وفقًا للسير ديفيد روس (Sir David Ross) يقدم كتاب القياس نظرية أرسطو عن القياس المنطقي، بينما يقدم مؤلفه كتاب البرهان نظريته عن المعرفة العلمية[١٢]. يقول أرسطو في عبارته الافتتاحية بكتاب البرهان

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٢) W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1949), p. 51.

(Πασα διδασκαλια και; πασα μαθησις διανοητικη; εκ προυπαρχουσης γινεται γνωσεως)[١٣]. [كل تثقيف أو تعليم ينشأ عن (أو يتحقق بطريق) المناقشة ينبع من (أو ينبثق من) ما هو معروف بالفعل (بصياغة أكثر دقة ـ من المعرفة المسبقة)][١٤]، لفظ scientia المستخدم في منتصف وأواخر العصور الوسطى لا يكافئ لفظ علم (science) كما نفهمه في يومنا هذا؛ حيث إن لفظ «scientia» كان يعني في الغالب المعرفة والمعرفة هي نتاج البرهان المنطقي (اشتقت الكلمة في اللاتينية، ثم لاحقًا في الإنجليزية، من الكلمة اليونانية apodeictic أو opodictic) والتي تعني مقترح من الممكن إثباته بالأدلة. يطلق الباحثون العرب والمسلمون على الأمر ذاته لفظة البرهان، وفي المدرسة السكولاستية الكاثوليكية الغربية جاءت فكرة الأدلة وما يترتب عليها من أفكار من كتابات أرسطو التي عرفتها على نحو جيد، وطبقًا «للرب الذي يعرف كل شيء» (أرسطو)[١٥] المعرفة بمعناها الصحيح، والتي يعبر عنها بأنها (الدليل المنطقي أو (العلمي) أو البرهان)، «ممكنة إذا ما توافرت بالطرح الشروط الأساسية الأربعة التالية: (١) لابد للمبادئ التي يقوم عليها الطرح أن تكون بديهية (مثبتة بذاتها)، (٢) لابد أن يكون للافتراضات المقدمة أهداف لازمة، (٣) لابد أن تكون أسباب الطرح واضحة، (٤) لابد أن يكون الاستنتاج النهائي ناتجًا عن قياس منطقي سليم»[١٦]. وسأتناول الآن كل واحد من هذه الأسس بالمزيد من التفصيل[١٧].

---

(١٣) Aristotle, *Posterior Analytics*, book 1, line 71.

(١٤) Richard McKeon, *Introduction to Aristotle*, 2nd ed. revised and enlarged (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1973), p. 11.

يؤكد مكيون ترجمتي من اللاتينية إلى الإنكليزية.

(١٥) من المقطع الرئيسي الرابع من عمل دانتي (Dante) الجحيم (*inferno*).

(١٦) Ferguson, «The Debate Over «Scientific» Theology in the Fourteenth Century: Francis of Marchia and Gregory of Rimini,» p. 10.

(١٧) لقد قمت بإجراء بحث متأني في التعليق الذي طرحه رينفورد بامبرو (Renford Bambrough) المبني على ترجمة زملاءه جيه. إل. كريد (J. L. Creed) وأيه. إي. واردمان (A. E. Wardman) والذي استخدمه فيرجوسون (Ferguson) مقابل النسخة الأصلية المكتوبة باللغة اليونانية حسب التنقيح والتعليق الذي أورده ديفيد روس (David Ross) (وهو حُجة في مجاله بلا أدنى شك) ونسخة ريتشارد مكوين (Richard McKeon).

المقترحات الأساسية (المعروفة لدى البعض باسم المبادئ الأولى) التي تمثل أساس أي طرح لابد وأن تكون معلومات يعرفها الجميع وليست قاصرة على مجموعة محددة (جماعة دينية محددة)، والمبادئ الأولى لا بد أن تكون بديهية (ويصفها أرسطو بأنها «الأسانيد المنطقية لما لا يمكن إقامة الحجة عليها لكونها ثابتة وكلية»)[١٨] ولابد أن تكون واضحة غير قابلة للإنكار ومن ثم فأي شخص لديه القدرة الفكرية على فهم اللغة التي صيغت بها هذه المبادئ لا يسعه إلا تصديق أنها مبادئ حقيقية بمجرد سماعها، وبما أن هذه الأسانيد أو المبادئ الأولى لا يمكن إقامة البرهان عليها فلابد من التعامل معها من واقع كونها فرضيات مسبقة لتكون ذات فائدة في الجدل المنطقي[١٩]، ويضرب أرسطو هنا مثالًا بالمثلث قائلًا: إنه لابد من افتراض أن كل مثلث له ثلاثة أضلاع، وهذا التعريف للمثلث بديهي ومن ثم لا يحتاج إلى تفسير، ويمضي أرسطو إلى قول: إن المبادئ الأولية البديهية لابد أن يميز بينها وبين الآراء المعترف بها على مستوى العالم والتي على انتشارها بين العوام تفتقر إلى البداهة، وطالما كان من الممكن توجيه أي اعتراض منطقي على حقيقة أو جوهر المقترح فإنه لا يرقى لمستوى المبدأ الأولي لطرح علمي، وبصيغة أخرى عبارة «ليس من الضروري» التي نلحقها بأساس ما (أو بما يمكن أن نطلق عليه لفظ مبدأ أولي ما) والتي يمكن أن تكون مختلفة في حالة أخرى أو التي لا يمكن تطبيقها على طرح محدد[٢٠]، ليس الأمر مثل قول: إن الآراء المعترف بها على المستوى العالمي لا يمكن استخدامها على أساس كونها مقترحات في جدل قياسي، وعلاوة على ذلك مثلما يقول بامبرو: «النقاش الاستطرادي في الجدل القياسي ممكن حتى مع المقترحات التي تنبع من آراء»[٢١]، لاحظ أرسطو الملاحظة التالية: «يمكننا الوصول للقياس المنطقي من الوقائع دون جلب إثباتات فعلية؛ ولكن القياس المنطقي

(١٨) Renford Bambrough, *The Philosophy of Aristotle: A Selection with an Introduction and Commentary*, translations by J. L. Creed and A. E. Wardman (New York: First Signet Classic Printing, 2003).

(١٩) Ferguson, Ibid., p. 10.

(٢٠) Bambrough, Ibid., p. 169.

(٢١) Ferguson, Ibid., p. 11.

الوحيد الذي يمكن استنباطه من الوقائع اللازمة لابد وأن يكون بطريق الإثباتات. وهذه وظيفة الإثباتات»[٢٢]، وعلاوة على ذلك لا تضمن البنية السليمة للقياس المنطقي استنتاج حقيقة لا جدال عليها، ولكن البنية السليمة بالإضافة إلى المقترحات المعترف بها على المستوى العالمي من الممكن أن يسفرا عن معرفة نافعة وحقائق من نوع محدد؛ بمعنى حقائق محتملة وليست مؤكدة[٢٣].

لا بد للمقترحات أن تكون لازمة أو كما يصوغ أرسطو هذه النقطة «الأمور المعروفة على الإطلاق لا يمكن أن تكون شيئًا آخر خلاف واقعها، كما لابد أن للأمور التي تعرف بأدلتها الثبوتية أن تكون لازمة أو حتمية.»[٢٤] ومن ثم فإنه لابد لهذه المقترحات اللازمة أو الأمور المستدل عليها عن طريق أدلتها الثبوتية أن تنقل شرطًا أو مجموعة من الشروط التي لا يمكن أن تخالف ما هو متوقع بالنسبة لهذه الأمور[٢٥]، بالإضافة إلى ذلك لابد أن يكون التوقع ذاته حقيقة عالمية معترف بها أو بحسب صياغة أرسطو: «نعني بكلمة عالمي ما هو ثابت في كل زمان ومكان»[٢٦]، ونمضي لنقتبس من أرسطو إذ يقول:

بما أن البراهين كلية وجامعة، والحقائق المسلم بها على مستوى عالمي لا يمكن ملاحظتها، من الواضح أن المعرفة العلمية لا تتأتى عن طريق الملاحظة، ومن الواضح أنه إذا كان بوسعنا ملاحظة أن مجموع قياسات زوايا المثلثات يساوي مجموع قياسي زاويتين قائمتين، فسوف نمضي للبحث عن إثبات لهذا الطرح؛ أي أنه لن يكون لدينا معرفة، مع أن بعض الناس قد يقول غير ذلك، فالملاحظة لابد أن تكون ملاحظة لأشياء محددة، ولكن المعرفة تتصل بمعرفة ما هو كلي جامع[٢٧].

---

(٢٢) Bambrough, Ibid., p. 172.

(٢٣) Ferguson, Ibid., p. 11.

(٢٤) Bambrough, Ibid., p. 167.

(٢٥) إن اصطلاح «الإسناد» اصطلاح لغوي فني ولا يمكن استبداله بألفاظ مثل «مؤكد» أو «مقرر».

(٢٦) Ferguson, Ibid., p. 12, and Bambrough, Ibid., p. 209.

(٢٧) المصدران نفسهما.

ولأنه وفقًا لأرسطو ما يعرفه الإنسان (الجنس البشري) على وجه الشمول يتمايز دائمًا من «شخص» إلى «آخر» أو بين «هؤلاء الأفراد» و«أولئك». هذا هو الأمر طالما يستثنى الأفراد في طبقة أو فئة محددة من الاعتبارات عند تقديم مقترحات لازمة (أو أمور تعرف بأدلتها الثبوتية)[٢٨].

لاحقًا نستنتج من الطرح السابق أن الإسناد الكلي[٢٩] أيضًا يستثني التبصر في الخواص العارضة[٣٠]، ونواصل ثانية اقتباس أرسطو:

من الواضح أنه إذا كانت أسس القياس المنطقي كلية، لابد أن تكون الاستنتاجات المستقاة من الإثباتات بالمعنى الصارم أبدية؛ فالبراهين أو المعرفة بالمعنى الدقيق لا ينطبقان على ما هو زائل وفان، بمعنى ما يمكن أن تكون المعرفة به مجرد معرفة عارضة؛ والتي تكون سماتها ليست كلية، ولكنها صحيحة فقط في زمان ما وعلى أوجه ما[٣١].

ولذلك ففي المثال الذي ضربه فيرجوسون (Ferguson) للمثلث عندما قال: إن المثلث متساوي الساقين الذي فيها ثلاث زوايا يساوي مجموعهم ١٨٠ درجة، من المتوقع (الثابت أو المؤكد إذا كان هناك موضوع مثل المثلث) أن يكون «مجموع قياسات الزوايا الثلاث يساوي ١٨٠ درجة» بالمعنى الأساسي (الكلي والأبدي) للكلمة وحدها باستثناء المثلث الذي أضاف خواص عارضة للمثلث متساوي الساقين، ومن ثم فإن التوقع الكلي يستثني الخواص العارضة في الطرح البرهاني، وبالإضافة إلى ذلك أي عبارة بشأن الخواص العارضة تكون صحيحة طالما كان العارض نفسه يأخذ الصياغات والأشكال والخواص المتوقعة له، ومن ثم فإن المثلث متساوي الساقين له ضلعان متساويان في الطول

---

(٢٨) Ferguson, Ibid., p. 12.

(٢٩) في الدراسات التي تدور حول منطق أرسطو تأتي كلمة «الإسناد» لتعني شيئًا مؤكدًا ومقررًا أو منفيًا عن شيء آخر أو الفاعل، وهو يختلف عن تعريف الإسناد في المنطق الكلاسيكي الحديث (راسل ـ فريجه (Russell- Frege)).

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢. إن اصطلاح «عارض» هو أيضًا اصطلاح فني في مجال المنطق الأرسطي ومنطق القرون الوسطى المبني عليها.

(٣١) Bambrough, Ibid., p. 175.

وزاويتان متساويتان في القياس، ولأنه مثلث فمجموع زواياه يساوي ١٨٠ درجة، ولكن مثل هذه الخواص العارضة ليست أبدية؛ حيث لا يمكن استخدامهم في المقترحات اللازمة؛ بمعنى أن المثلث لن يكون متساوي الساقين إذا لم يكن له ضلعين متساويين في الطول وزاويتين متساويتين في القياس ولكنه سيظل مثلثًا لأنه مازال له ثلاث زوايا مجموع قياسهن ١٨٠ درجة، وفي حالة الفرد، يولد الفرد وينمو ويتطور ويتغير أثناء مراحله العمرية ثم يموت في النهاية، ولكن الإنسان بالمعنى الكلي موضوع أبدي لازم، نص أرسطو في طرحه الفكري على أن «الإنسان» موضوع كلي حيث عامل كافة الأجناس والأنواع على أساس كونها أبديـة(٣٢).

لا بد أيضًا أن يؤدي البرهان إلى المعرفة عن طريق معرفة مسببات الأشياء، فالواقع هو أن معرفة الشيء هو معرفة أسبابه، وفي برنامج أرسطو فكرة التسبيب أو المسبب لها خاصيتان مميزتان حاسمتان فيما يتصل باستحداث المعرفة ومن أجل إدراك علاقة المسببات بنتائجها، ولابد أن تسبق المسببات آثارها ولابد أن تكون أكثر إدراكًا(٣٣)، فلو لم يكن الأمر هكذا لكان الأثر في موضع غير مرجح بحيث يكون أعلى من مسببه (أي أفضل من المبادئ الأولية أو الأساسية أو الكلية)، وهو الأمر الذي يتعذر تطبيقه، أو بحيث يكون سابقًا لما ينتجه، وهو الأمر الذي يستحيل أيضًا. يصوغ أرسطو هذه الفكرة على النحو التالي: «المعرفة البرهانية الكاملة لا تتطلب أن يكون لدينا دراية بنقاط البدء وإيمانًا راسخًا بها فحسب، بل يجب أن تتوافر نفس الدراية والإيمان بالاستنتاجات أيضًا. . .»(٣٤) فالقياس

---

(٣٢) Ferguson, Ibid., p. 13, footnote 11.

إن لهذه الفكرة الأرسطية أصداء ميتافيزيقية للمسيحية والإسلام حيث يعتبر الإنسان سرمديًا وليس مخلوقًا فانيًا خلقه الله وبالتالي يكون مرتبطًا بالله ومعتمدًا عليه. سأعود الى هذه النقطة في أجزاء عدة من هذه الأطروحة.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣، الهامش الرقم (١٢)، لهذا المفهوم الخاص بمذهب أرسطو صدى للمسيحية والإسلام حيث يعتبر الإنسان مخلوقًا أبديًا وليس فانيًا خلقه الله وبالتالي فهو يرتهن ويعتمد على الله. وقد رجعت لتلك المشكلة في العديد من الأجزاء لهذه الرسالة.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤، و Bambrough, Ibid., p. 165.

من كتاب: Aristotle, *Posterior Analytics*, Book I, section 2.

المنطقي الذي يؤدي بنا إلى المعرفة يتألف من المقترحات اللازمة التي تتشكل بأسلوب محدد ومن ثم فإنها لا تسفر عن استنتاج فحسب، بل تطرح أيضًا السبب من وراء الوصول لهذه النتيجة(٣٥). يصوغ أرسطو هذه الفكرة قائلًا:

عندما يكون الاستنتاج لازمًا لا يوجد مانع يحول دون كون الشرط الوسيط وهو البرهان لازمًا بالمثل، ومن الممكن الوصول إلى استنتاج لازم من الفرضيات الأساسية غير اللازمة مثلما يمكن الوصول لاستنتاج غير صحيح بناءً على فرضيات غير صحيحة، ولكن عندما يكون الشرط الوسيط لازمًا يكون الاستنتاج مماثلًا له، مثلما تؤدي الفرضيات الأساسية الصحيحة لاستنتاجات صحيحة... للوصول إلى معرفة استدلالية لابد من وجود حقائق لازمة. ومن الواضح أن الشرط الوسيط للإثبات لابد أن يكون لازمًا أيضًا، وإن لم يكن الأمر كذلك لن تتأتى لنا معرفة السبب وراء حالة ما أو غيرها أو السبب وراء وجوب حالة بعينها؛ فإما سنعتقد بمعرفتنا بالشيء في الوقت الذي نجهله فيه فعليًا، إذا فرضنا لزوم شيء ما حال كونه غير ذلك، أو لن نعتقد بمعرفتنا سواء كنا «نعرف» الحقيقة عن طريق الشروط الوسيطة أو «نعرف» السبب عن طريق الفرضيات الأساسية المباشرة(٣٦).

باتباع السابق نرى ان القياس المنطقي يكشف عن السبب ومن ثم يؤدي إلى معرفة أو (scientia) حقيقية، ضرب فيرجوسون مثالًا (مثلما فعل الفلاسفة منذ أرسطو) بالقياس المنطقي الكلاسيكي قائلًا: «كل إنسان فان، وسقراط إنسان، ومن ثم فسقراط فان»، «الشرط الوسيط (سقراط إنسان) يقوم مقام السبب يوضح السبب وراء الوصول لهذا الاستنتاج (ومن ثم فسقراط فان) والذي لابد أن تستتبعه الفرضية الأساسية الواردة أعلاه، وهكذا نجد أن الشرط الوسيط يقوم مقام الرابط الذي يصل

(٣٥) Ferguson, Ibid., p. 14.

(٣٦) كما هو مقتبس في: المصدر نفسه، ص ١٤، من كتاب: Aristotle, *Posterior Analytics*, Book I, section 6.

انظر أيضًا: Bambrough, Ibid., p.173.

الشرطين المعطيين للقياس المنطقي وهما «فان» و«سقراط»، وهنا أجد صعوبة في التعامل مع ما يطرحه فيرجوسون (Ferguson) إذ يقول:

لأننا نعرف من التجلي الذاتي عن طريق شرح الشروط أن سقراط إنسان وأن كل إنسان فان فإن ذلك تتبعه بالضرورة الحقيقة القائلة: إن كون سقراط إنسان هو السبب في فنائه[٣٧].

إذا كانت شروط القياس المنطقي ذاتية الوضوح وتحقق أو ثبت إدراك العلاقات فيما بينها، لا أعتقد بالحاجة إلى أي تفسير إذا فهمنا أرسطو على النحو السليم[٣٨]، ولهذا السبب وبحسب صياغة أرسطو فالتعرف على العلاقات السببية هو المعرفة وللتعرف على هذه العلاقات في إطار القياس المنطقي الإيجابي التي تتضح فيه فرضياته الأساسية والتي يكون فيها الشرط الوسيط (الإنسان) هو موضوع الفرضية الأولى (كل إنسان فان) وإسناد الفرضية الثانية (سقراط إنسان) هو السبيل للوصول إلى البرهان، ومن ثم فالمعرفة المدركة على أساس كونها دليلًا أو برهانًا (أو demonstration باللفظ اللاتيني المستخدم في العصور الوسطى)، هي ما عناه السكولاستيين في العصور الوسطى بلفظ scientia، بمعنى المعرفة بمعناها الدقيق[٣٩].

البرهان ينطوي على القياس الذي يؤدي إلى المعرفة بمعناها الدقيق المشار إليه بلفظ scientia[٤٠]، والقياس المنطقي يتألف من فرضيتين بديهيتين فطريتين: فرضية كبرى وفرضية صغرى لابد أن يكون معناهما واضحًا للمتلقي الذي يلتقط حقيقة هاتين الفرضيتين، وكلتاهما تتعاملان مع موضوعات لازمة، كلية، أبدية، محتملة ولابد أن تهديا عقل المتلقي

---

(٣٧) Ferguson, Ibid., p. 15.
(التشديد من عندي).

(٣٨) في الواقع هذا هو أكثر نقد لاذع لابن تيمية ضد برهان أرسطو. وهي في منطقة تعريف مصطلحات القياس المنطقي.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) Bambrough, Ibid., p. 163.
أوضح أرسطو «أقول هنا والآن أننا قد علمنا بالبرهان. وأعني بالبرهان القياس المنطقي الذي نعلمه التمسك به».

للاستنتاج الذي لا يقبل جدلًا بمعنى أنه متى تعرض الاستنتاج للاختبار عن طريق ربطه بالفرضيات البديهية الفطرية المؤسسة له لا يمكن أن يكون هذا الاستنتاج موضع شك، ومن ثم فعند تقابل كل هذه الشروط الأساسية تكون النتيجة هي الوصول إلى الدليل أو البرهان الذي يمثل قمة المعرفة (scientia) الممكنة للجنس البشري(٤١).

يجدر بنا ملاحظة أن أرسطو لا ينفي وجود صور أخرى للمعرفة؛ فعلى سبيل المثال بوسع المرء أن يتكهن بنوع آخر من أنوع المعرفة بناءً على مقدمة بديهية فطرية معروفة مسبقًا، أي فرضية تفرضها المقدمة البديهية الفطرية بقوة عظيمة، فالاستنتاج في هذه الحالة على احتمال كونه صحيحًا ولازمًا لا يرقى لمستوى البرهان، لأنه يخفق في طرح صورة القياس المنطقي الأساسي علينا والذي ينطوي على فرضيتين واستنتاج(٤٢)، كما أنه من الممكن معرفة شيء ما عن طريق الحدس المنطقي المباشر الذي يملكه العقل دون اللجوء إلى أي نوع من أنواع الاستدلال، هذا الحدس المنطقي من الممكن أن يطلق عليه لفظ معرفة، ولكن ليس لفظ برهان، فالبرهان يستلزم عملية استطرادية ولكن العمليات الاستطرادية تؤدي إلى براهين وبراهين؛ وتؤدي الأدلة والبراهين إلى مجرد احتمالية، لا إلى يقين علمي، فعدم وجود عملية استطرادية (كما ناقش أرسطو (Aristotle) في كتابه الميتافيزيقيا)، يحتمل أن ينتج معرفة، ولكنها معرفة ليست بالمعنى القاطع، وهو المعنى الأرسطي لكلمة scientia(٤٣).

وختامًا: إذا كان القياس المنطقي يتضمن فرضيتين بديهيتين فطريتين قائمتين على مقترحات بديهية (كلية وأبدية) وإذا كان الاستنتاج لابد وأن ينتج بالضرورة عن هاتين الفرضيتين وإذا التقط عقل المتلقي ضرورة تتابع

---

(٤١) Ferguson, Ibid., pp. 15-16, and Bambrough, Ibid., p. 163.

من كتاب: Aristotle, *Posterior Analytics*, Book I, section 2.

(٤٢) أوضح ابن تيمية أن تشكيل القياس المنطقي ليس ضروريًا؛ لأن الناس لا يستنبطون في الواقع النتائج بتلك الطريقة، فهم يحصلون على النتائج بناء على التأثير ومن ثم فإن فكرة أرسطو عن البرهان مستفيضة ومربكة بشكل كبير. وهو بناء بشري غريب وصناعي فهو غريب على الإسلام والمنهج البشري النموذجي للتفكير.

(٤٣) Ferguson, Ibid., p. 16.

الطرح وأسبابه بدءًا من الفرض البديهي الفطري ووصولًا إلى الاستنتاج؛ حينها وحينها فقط يتم التوصل للمعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة. هذا الجزء السابق لابد أن يظل في الخلفية كما هو ليكون بمثابة جهاز تنبيه يحتفظ به القارئ لينبئه عن كيفية استخدام المعرفة بمعناها الدقيق وكيفية تعريف البرهان، فمعظم علماء الدين السكولاستيين (إن لم يكن جميعهم) رأوا أن علم الدين بصفته ضربًا من ضروب المعرفة (scientia) (علم الدين المدرس على أساس كونه علمًا والذي يتسم بسمات العلم) وخاصة بالتعريف الدقيق للبرهان (demonstration) ومن ثم للمعرفة، وكان هناك بالطبع تعديلات واستخدامات محددة للفوارق الدقيقة على بعض أوجه الفهم الدقيق للمعرفة عن طريق البراهين من أجل مواجهة الشواغل الخاصة التي تثيرها الفرضيات الدينية المسيحية الكاثوليكية وكذلك الفرضيات الإسلامية(٤٤).

كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو

يتناول هذا القسم جزئيًا الأوجه الأخرى لكتابات أرسطو الفلسفية، الطرح السابق تناول مباشرة هذا الجزء من كتابه الأورغانون تحت عنوان كتاب البرهان والذي تعامل فيه مع مسألة البرهان. في أثناء كتابة هذه الأطروحة أثير تساؤل حول كتاب أرسطو الميتافيزيقيا، وطفا على السطح تناقض في رؤية أرسطو لأسلوب تكون المعرفة؛ ففي كتابه الميتافيزيقيا يبدو أنه يرى أن اكتساب المعرفة عملية استدلالية وليس عملية قائمة على البرهان، وفي الفصل الرابع من كتاب منطق ويليام أوكهام (*The Logic of William of Ockham*) لإرنست أيه. مودي (Ernest A. Moody) والذي يشرح فيه المقولات لأرسطو، نجد قسمًا مخصصًا لكتاب الميتافيزيقيا لأرسطو.

وفقًا لمودي هناك نتيجتان من الممكن استخلاصهما من الفكرة القائلة بأن مصطلحي «الكينونة» والوجود المتعالي (في نطاق المعرفة ولكن وراء نطاق خبرات ومعارف البشر) والقابلين للترجمة في نفس الإطار لا يمكن، طبقًا لإثباتات أرسطو، أن يكونا جنس genus من **الأجناس**: أولًا لا يمكن

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

أن تكون الميتافيزيقيا علمًا برهانيًا، وثانيًا مبادئ العلوم البرهانية لا تتوافر في الميتافيزيقيا، والاستنتاج الأول يستخلص من أن كل علم برهاني يشرح «خواصًا محددة» لموضوعه عن طريق «**الشروط الوسيطة الأولية، بمعنى الأكثر كلية وشمولية من موضوعها**» ولكن موضوع الميتافيزيقيا هو «الكينونة»، ولا يوجد مصطلح أو مفهوم أسبق أو أكثر شمولية من «الكينونة» ومن ثم «الإنسان» كما ذكرنا من قبل، وبالإضافة إلى ذلك لا توجد «استنتاجات» ميتافيزيقية تحيد عن المبادئ الميتافيزيقية؛ بمعنى أن «الميتافيزيقيا هي علم المبادئ الأولى كما هي، والمبادئ الأولى من واقع كونها مبادئ أولى غير قابلة للبرهنة عليها بمبادئ أخرى»(٤٥).

والاستنتاج الثاني هو أن مبادئ العلوم البرهانية لا تبرهن عليها الميتافيزيقيا، ومن ثم فالعلوم الاستطرادية لا ترتبط بالميتافيزيقيا كونها نتاجًا فرعيًا لها، والنتاج الفرعي بالمثل يتجلى من سمة الموضوع الميتافيزيقي: أولًا، إن علمًا غير قابل للبرهنة عليه لا يمكنه أيضًا البرهنة على الفرضيات الأساسية لعلم آخر؛ وثانيًا: بما أن «الكينونة» والمصطلحات الميتافيزيقية الأخرى ليست عناصر ولا تندرج تحت بند أي جنس من الأجناس فلا يمكن أن تكون شروطًا وسيطة لأي برهان في علم استطرادي (أو منطقي)(٤٦).

العلوم البرهانية تفسر كيفية اختلاف الأشياء في كينونتها؛ والكينونة التي تشتمل عليها الميتافيزيقيا على هذا النحو لا يمكن أن تكون مبدأً للاختلافات البرهانية في الكينونة، ومن ثم لا يمكن للميتافيزيقيا أن تولد المبادئ المؤسسة لأي علم من العلوم البرهانية. ومن ناحية أخرى بما أن كل علم من العلوم النظرية يهتم بأشياء، أي بمبادئ ومصطلحات خاصة بهذا العلم والتي لابد لها أن تمثل المفاهيم الميتافيزيقية والحقيقة

---

(٤٥) Ernest A. Moody, *The Logic of William of Ockham* (New York: Russell and Russell, 1965), p. 118.

(التشديد من عندي).

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩. في القسم الموضح بالأعلى حول برهان أرسطو أوضح مودي أن التفكير المنطقي قد يؤدي إلى الجدل الاستطرادي، على الرغم من ذلك فإن كافة البراهين تكون استطرادية ولكن ليس جميع الجدل الاستطرادي يكون براهين.

الميتافيزيقية، وبما أن الميتافيزيقيا هو علم المبادئ الأولى (غير المسبوقة) فالتعرف لمبادئه بواسطة العالم البرهاني الباحث عن أولوية أو أسبقية مبادئه سوف يستلزم منه الأمر التعرف على المبادئ الميتافيزيقية المقدمة والمبرهن عليها في العلم الذي يتناوله»[٤٧].

الاسمانية في العصور الوسطى

وفقًا لهيكو أيه. أوبيرمان (Heiko A. Oberman) في البحث عن جوهر الاسمانية والمفهوم الذي تقدمه عن الإنسان لا يجب أن يقتصر بحثنا في تراث أوكهام، ولكن علينا أن نعرض أسئلتنا على أصدق ممثلي هذه الحركة ككل[٤٨]. ويقترح أوبيرمان (Heiko A. Oberman) أنه بإمكاننا تمييز أربع مدارس للاسمانية. أولها المدرسة الإنجليزية والتي مثلها في الأساس روبرت هولكوت (Robert Holcot) (١٣٤٩م) وآدم وودهام (Adam Woodham) ١٣٥٨م)، وأفضل تعريف لهذه المدرسة هو «الجناح الأيسر» لمدرسة الاسمانية، وبقدر وضوح المدارس الثانية وأوكهام (William of Ockham) نفسه، فإنها تبين بوضوح مركزية فكرة قدرة الله وتطبيقها على الرغم من كونها الطريقة الأكثر تطرفًا، ويؤدي منطقها إلى الشك: اللاهوت الخاص بها للمزيج الملحوظ للإيمان بالقضاء والقدر والبلاجية (يبدو مثل تركيب لاهوتي متناقض للمعتزلة Mu'tazilīs!)، وهي تؤكد على الحرية الأخلاقية للإنسان بيد أنه في ذات الوقت يبدو حكم الله فوريًا حيث إنه يتحمل أكثر من المسئولية المعروفة للسيئات التي يرتكبها الإنسان. ويمكن سماع صدى المدرسة الإنجليزية في نيكولاس دي أوتركورت (Nicolas de Autrecourt) وجين دي ميركورت (Jean de Mirecourt)، ويقر هنا أوبيرمان بنفس المزيج من الإيمان بالقضاء والقدر والشك والبلاجية ولكن بدرجة أقل، وتمت الإشارة إلى الخط الرابط المباشر بين وودهام (Woodham) وهولكوت (Holcot) من ناحية وأوتركورت (Nicolas de Autrecourt) وميركورت (Jean de Mirecourt) من ناحية أخرى في مكان آخر، وإدانة

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٤٨) Heiko A. Oberman, «Some Notes on the Theology of Nominalism: With Attention to its Relation to the Renaissance,» *Harvard Theology Review*, vol. 53, no. 1 (January 1960), pp. 47-76.

الكنيسة للباريسيين في عامي ١٣٤٦ و١٣٤٧م مسئولة عن حقيقة أن تأثيرهم لا يعتد به.

وفي فترة القرنين الرابع عشر والخامس عشر وجدت المدرسة الثانية ممثليها في جامعة باريس بشكل أساسي، واستمر أوبيرمان في أن يطلق على ذلك اسم المدرسة الباريسية التي تجمع بين المعتقدات المتعارضة في الدين والفلسفة، وظهر هنا تأثير سكوتس (Scotus) وأوكهام (Ockham) بطريقة تجعل من العسير جدًا تحديد الولاء الأول لممثليها، ويمكن ذكر جون أوف ريبا (John of Ripa) (١٣٥٥م) وبيتر أوف كانديا (Peter of Candia) (١٤١٠م) في هذا الصدد. ولا يتعين أن ينسب جون جيرسون (John Gerson) الذي عبر بشكل متكرر عن عدم احتماله لهذا التراث المحدد.

ويمكن أن نطلق على المدرسة الثالثة اسم الجناح الأيمن ويمثلها غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) (١٣٥٨م) وهنري أويتا (Henry of Oyta) (١٣٩٤م)، ويتشارك توماس برادواردن (Thomas Bradwardine) (١٣٤٩م) غالبية سماتها منذ أمد بعيد، وعلى الرغم من ذلك - في الواقع منذ القرن الرابع عشر - كان يذكر اسمه مع ريبا (John of Ripa) وميركورت (Jean de Mirecourt)، وتتخذ هذه المدرسة الاتجاه الأوغسطيني المناقض لاتجاهات البلاجية التي لاحظها أوبيرمان في مدرسة الجناح الأيسر الإنجليزية. وقد حاولت جاهدة مثلما حاولت المدارس الأخرى على إخراج استقلالية الإنسان فيما يتعلق بالعالم الطبيعي والبرهان على انسجام الحرية والإرادة مع ملك وسيادته.

ولاهوت المدرسة الرابعة هو اللاهوت الوسطي (علم اللاهوت الوسطي أو «الطرق الوسطى)، وقد قام كل من جون جيرسون (John Gerson) وجابريل بيل (Gabriel Biel) بالكثير حتى يتسنى قبول علم اللاهوت الاسماني: قام جيرسون بذلك من خلال تضمن الدفء الغامض في صيغه اللاهوتية وأيضًا بيل من خلال تجنيس المكانة الفائقة للجناح الأيسر، وجلبت الكتب الدراسية لبيل بشكل خاص مفهوم الحداثة للعديد من الجامعات الألمانية، وبقدر صواب وكفاية تعريف أوبيرمان، فإنه مازال يجول بخاطري سؤال ملح، وهو هل تلك المعاني «الجناح الأيمن» و«الجناح الأيسر» صحيحة وتعرف أي من لاهوت الشخص على أنه واقعي

(كما ادعى في التومائية)، بينما في ذات الوقت تكون فلسفته كتابع للاسمانية أكثر أمنًا ودقة وإشباعًا؟ علاوة على ذلك، اقترح أوبيرمان أن «علم لاهوت أتباع الاسمانية ليس نتيجة تلقائية تخرج من فلسفتها، بل إنها على النقيض فإن فلسفة الاسمانية هي انعكاس وصدى للاهوت نفسه وبشكل خاص مفهوم للاحتمالية المطلقة»[٤٩]، وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الاتجاه في تعريف حركة الاسمانية لا أعتبره اتجاهًا مرضيًا، ووفقًا لإرنست أيه. مودي ـ فيما يتعلق بأوكهام ـ فإن الواقعية هي ميتافيزيقا تستبدل الاسمانية في المنطق، والبديل من ذلك هو محو الفرق بين المنطق والميتافيزيقا من خلال وضع مقياس الحقيقة ومبادئ الوجود والواقع في العمليات ومنتجات التفكير البشري نفسه[٥٠]. ويتطلب التصريح الموضح بالأعلى من جانب مودي منا أن نجيب على سؤال آخر من خلال المزيد من التعريفات: ما هي الواقعية والمثالية والاستنباط والاستقراء والمفاهيمية؟

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) Moody, Ibid., pp. 52-53.

الفصل الثالث

حركة الترجمة اليونانية ـ العربية والتراث الفلسفي العربي والإسلامي

العمل الذي قدمه ديمتري غوتاس[١] متناولًا حركة الترجمة اليونانية ـ العربية مقدمة أساسية لأية دراسة أو محاولة لفهم التراث الإسلامي الفلسفي وبالأحرى التراث العربي ـ الإسلامي الفلسفي، وليس من الدقة بأي حال أن نطلق على هذا التراث مسمى فلسفة إسلامية حيث عاش في ظل السيطرة السياسية للدولة الإسلامية جماعات أو أفراد من المسلمين والمسيحيين السريانيين والنسطوريين والمونوفيزيين واليهود وغيرهم، كما أنه ليس من الدقة أيضًا أن نطلق على هذا التراث أنه عربي لوجود من كان يقطن المناطق الإسلامية والناطقة بالعربية من الفرس والإغريق والهنود والبرابرة وغيرهم، ومن ثم ولدواعي توخي المزيد من الدقة أن نطلق عليه اسم التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وبحلول عام ٧٣٢م، امتدت الإمبراطورية الإسلامية من آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية إلى أسبانيا والبرانس لتغرس نواة الحضارة الجديدة في قلب مدن الحضارات القديمة من بلاد فارس وعبر بلاد الرافدين ومرورًا بسوريا وفلسطين حتى مصر[٢]، ووفقًا لغوتاس فإن حركة الترجمة الحقيقية قد بدأت باعتلاء الخلافة العباسة السلطة، وتمركزت إلى حد كبير في بغداد التي اتخذتها الخلافة

(١) Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd - 4th/8th - 10th Centuries)* (New York: Routledge, 1998).

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

العباسية مقرًا جديدًا للخلافة، واختلف غوتاس مع النظريتين الرئيستين الشائعتين لهذا الحين واللتين تناولتا هذه الحركة؛ توضح النظرية الأولى أن حركة الترجمة «كانت نتيجة للحماسة والرغبة في المعرفة للمسيحيين القلائل المتحدثين بالسريانية ويتمتعون بالطلاقة في استخدام اليونانية (بسبب تعليمهم اليوناني) والعربية (بسبب ظروفهم التاريخية) والذين قرروا ترجمة أعمال معينة بناءً على دوافعهم التي استهدفت نفع الغير والارتقاء بالمجتمع (أو حتى نشر وترويج دينهم)»[٣]، أما النظرية الثانية التي كانت أكثر انتشارًا على مستوى الدراسات التأريخية العامة فقد أوضحت أن حركة الترجمة يمكن أن تعزى «إلى الحكمة والانفتاح الفكري لدى بعض «الحكام المستنيرين» الذين أدركوا الإسقاط العكسي لأيديولوجية التنوير الأوروبي ومن ثم شجعوا التعلم للتعلم»[٤].

واستفاض غوتاس مقدمًا خمس نقاط تفسر الأسباب التي جعلت من حركة الترجمة «إنجازًا مذهلًا» «يصعب إدراكه أو تصنيفه تحت مسمى آخر غير ظاهرة اجتماعية (وهي الزاوية التي قلما نظر للأمر منها)»[٥]، وجاءت النقاط التي طرحها كما يلي:

أولًا: استمرت حركة الترجمة اليونانية العربية على مدار قرنين من الزمان ولم تكن مجرد ظاهرة عابرة.

ثانيًا: دَعَمَ حركة الترجمة صفوة المجتمع العباسي بأسرهم: الخلفاء والأمراء والموظفون المدنيون والقادة العسكريون والتجار والمصرفيون والمتعلمون والعلماء، حيث إنها لم تكن هذا المشروع الذي ترعاه جماعة معينة من أجل توسيع النطاق المحدود لأعمالها.

ثالثًا: تلقت الحركة دعمًا هائلًا من المال الخاص والعام، ولم تكن حركة الترجمة مجرد رغبة عابرة للمهتمين بالآداب أو مواكبة مصطنعة للعصر من جانب الأثرياء الساعين للاستثمار في الأنشطة الخيرية أو لاكتساب سمعة أو شهرة.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢.

وأخيرًا: أديرت الحركة بمنهجية علمية صارمة وبدقة لغوية تامة ـ بواسطة حنين بن إسحاق وزملائه ـ على أساس برنامج متواصل امتد لأجيال والذي يعكس في التحليل النهائي الاتجاه الاجتماعي والثقافة العامة أوائل نشأة المجتمع العباسي، ومن ثم لم تكن الحركة نتيجة للاهتمامات البحثية العرضية والعشوائية للقليل من الأفراد غريبي الأطوار الذين قد ينغمسون في أي زمن أو حقبة تاريخية في الأمور المبهمة بفقه اللغة والممارسات الحرفية والتي يثبت عدم أهميتها من الناحية التاريخية(٦).

ويتعين ملاحظة أن حركة الترجمة تلقت دعمها من غالبية الطوائف المجتمعية على اختلافهم العنصري والقبلي واللغوي والطائفي، وبينما أقر غوتاس بأهمية الدراسات المعنية بتقسيم الطبقات الاجتماعية والمزايا التي تمخضت عنها الفتوحات العربية مثل التحضر والتعليم والازدهار الاقتصادي، إلا أنه قد رفض اقتراح المتعلمين الذين سرعان ما رأوا أن «الطبقة المتوسطة الجديدة» هي القوة الدافعة لحركة الترجمة. وعزا غوتاس السبب وراء عدم إيمانه بذلك إلى عدم ظهور مثل هذه الحركة للترجمة في مجتمعات وفترات معينة كان لها نفس المزايا الموضحة بالأعلى(٧)، ومن ناحية أخرى، وبدلًا من السماح للحقائق المادية التي ترجع للأسس التاريخية والاجتماعية لمشروع فكري شامل مثل حركة الترجمة، بعض الدارسين وجدوا أنه من الضروري اتخاذ نهج تأملي متعمد لرؤية وتحليل تلك الحقائق المهمة، ويتعين أن ينبهنا اتباع هذه الافتراضات التي تفتقر للمنظور التاريخي حول الثقافات والتي تتضح في تعبيرات مثل «الروح اليونانية للمذهب العقلي العلمي» أو «حاجة العرب للنظام الفكري والسياسي» إلى «الخلفية والتوجيه الأيديولوجي للباحث المستخدم لمثل تلك التركيبات النظرية والتي لا تتصل بأي حال بالموضوع قيد المناقشة، حيث إن مثل هذه التعبيرات تنتمي لعلم الاجتماع أو تاريخ المعرفة في القرنين التاسع عشر والعشرين وليس لها صلة بالاستقصاء التاريخي للموضوع»(٨).

واستمر غوتاس موضحًا أن حركة الترجمة اليونانية العربية يتعين أن

(٦) المصدر نفسه، ص ٢، لاحظ هنا الفرق بين هذه الفقرة والوصف الموضح في الفصل الرابع.
(٧) المصدر نفسه، ص ٥، الهامش الرقم (٦).
(٨) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

تظهر للملاحظ على أنها حدث اجتماعي متعدد الأوجه ـ وسوف أضيف لفظ تاريخي لهذا الوصف ـ «حيث لا يمكن تمييز ظروف فردية أو شخصيات بعينها كانت السبب (وراء نشأة الحركة)، ولكنها نتاج لمجموعة من الأحداث»[٩]، واستمر موضحًا اشتراك مجموعة متنوعة من العوامل في تقدم واستمرارية حركة الترجمة، وكان أحد تلك العوامل هو إدخال خبرة ومعدات صناعة الورق بالعالم الإسلامي عن طريق أسرى الحرب الصينيين في عام ١٣٤هـ/ ٧٥١م[١٠]، وقد أزاحت تلك الوسيلة الجديدة ـ الورق ـ كافة الوسائل الأخرى المستخدمة في الكتابة إبان العقود الأولى للخلافة العباسية حيث ذاع استخدامها حتى أن النخبة الحاكمة أمرت بذلك، وهناك عامل آخر وهو إلغاء الحواجز بين شرق وغرب بلاد الرافدين، مما أثمر نتائج غير متعمدة، بيد أنها عادت بالكثير من النفع على المستوى الثقافي، فقد وحدت المناطق والشعوب الذين تعرضوا لأكثر من ألف عام لعملية الهلينة منذ أيام الإسكندر الأكبر المقدوني «**بينما عزلت البيزنطيين، على سبيل المثال المسيحيين الأرثوذكس الخلقيدونيين سياسيًا وجغرافيًا**»[١١]، ووجد غوتاس ذلك جديرًا بالذكر لسببين: **الأول**: هو السياسات الدينية اللاهوتية والعادات السائدة في العقيدة البيزنطية كما هو واضح بالقسطنطينية والتي لم تؤدِ إلا لخلق انقسامات دينية؛ فمن ناحية دفعت المسيحيين المتحدثين بالسريانية إلى حالة من التفكك الديني، ومن ناحية أخرى دفعت النسطوريين لينزحوا إلى بلاد فارس، ووفقًا لغوتاس، فإن الدولة الإسلامية العادلة هي التي أدت إلى توحيد الصف عن طريق الابتعاد عن النظام الإسلامي والمعروف بمسمى (دار الإسلام) والذي نشأ عنه هذا الصراع والتفكك الثقافي، كما أدت الدولة الإسلامية العادلة إلى تعاظم التعاون والتفاعل الثقافي[١٢]، أما السبب الثاني: هو أنه مع توسع

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣. انظر أيضًا المقدمة، في: Peter Adamson and Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005), pp. 2-3.

(١١) Gutas, Ibid., p. 13.

التشديد استخدم من قبل غوتاس.

(١٢) المصدر نفسه.

الإمبراطورية الإسلامية أصبح من العسير الوصول للبيزنطيين والتواصل معهم على المستويين السياسي والجغرافي، مما أدى بالمجتمعات المسيحية وكافة الشعوب التي خاضت عملية الهلينة بالأقاليم الإسلامية إلى التحصن «من العصور المظلمة ومقت الهيلينية [الوثنية] والتي انزلق إليها البيزنطيون في القرنين السابع والثامن»(١٣).

وآثر غوتاس الحذر ناصحًا الآخرين بالتحلي بالحذر في تلك المرحلة الأولية لدراسة باكورة «المجتمع العباسي، من أجل الانتباه إلى تلك المصادر واستيعابها على نحو متقن بقدر الإمكان وقراءتها واستنباط مدلولات الإشارات التي تنطوي عليها، وسوف أضيف إلى ذلك مناقشة قضايا مثل تحليل الخطاب، وأرجو أن يؤدي هذا النهج الحذر إلى تطوير أدوات تشخيصية وتحليلية أكثر دقة(١٤)، واستمر غوتاس في طرح المزيد من الادعاءات التي قبلتها مؤقتًا في تلك المرحلة الأولية:

... حركة الترجمة لديها الكثير لتقوم به من ناحية بالنسبة لتأسيس بغداد وإرساء لقواعد الأسرة الحاكمة العباسية في بغداد كونها على رأس الإمبراطورية العالمية، ومن ناحية أخرى بالنسبة للاحتياجات الخاصة للمجتمع في بغداد حيث كان المجتمع يتشكل تحت سيطرة «الأسرة الحاكمة العباسية وصفوة المجتمع وفي ظل أوضاع شتى غير مسبوقة(١٥).

وبغض النظر عن نظرية غوتاس الرئيسة واهتماماتها الرئيسة، من الملائم أن نستخدم بحثه لاستخلاص بعض الأفكار ذات الصلة بزمن ترجمة أعمال أرسطو إلى العربية، وبالأعمال المحددة التي تناولتها حركة الترجمة وبالقائم على ترجمتها، وكان المسيحيون الخلقيدونيين متورطين في المناظرات حول شرعية تمثيل الأفكار بالصور في العبادات والتنافس مع بعضهم البعض على دحض المعتقدات الوثنية، وفي نفس الوقت ومع ذلك، كان المسيحيون المتحدثون بالسريانية والذين استقلوا عقب الفتوحات العربية من الناحية العقائدية والسياسية عن جماعة المسيحيين الخلقيدونيين

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٥) المصدر نفسه.

التي نشأت نتيجة للاختلافات الثقافية، وفي هذا الحين كان المسيحيون المتحدثون بالسريانية في حالة من الاستيعاب الكامل للعلوم اليونانية غير الدينية والتي أصبحت راسخة في غالبية مراكز المسيحية الشرقية في أنحاء الهلال الخصيب، وكان من أشهر تلك المراكز إديسا في الغرب والموصل في شمال بلاد الرافدين إلى جنديسابور في غرب بلاد فارس[(١٦)].

واستمرت نفس بيئة التعلم والتداخل الاجتماعي بين المونوفيزيين والنسطوريين في أنحاء المنطقة، ويمكن رؤية ذلك بوضوح باستقصاء نمط ظهور الدارسين في أوائل العصر العباسي، حيث حصل الدارسون على شهادات علمية معتمدة في مجالات العلوم والفلسفات اليونانية، فعلى سبيل المثال، أبو بشر متى بن يونس مؤسس المدرسة الأرسطية ببغداد (أوائل القرن العاشر) والذي درس وتعلم في أحد الأديرة النسطورية البارزة والذي كان يقع على نهر دجلة جنوب بغداد (دير قنا)، وحنين بن إسحاق ذائع الصيت والذي كان مسقط رأسه الحيرة القريبة من نهر الفرات بجنوب العراق والذي عقد مجموعة من المقارنات من بينها مقارنة بين الأساليب المنهجية بالإسكندرية في الماضي البعيد وتلك المطبقة في عهده.

وبسبب دخول الإسلام تكاملت كافة المراكز العلمية الباقية سواء الدنيوية أو الدينية على المستوى السياسي والإداري بوجود كيان مركزي حاكم، والأمر الأكثر جوهرية هو أن الدارسين من كافة تلك المراكز كان يسمح لهم «بمتابعة دراستهم والتواصل مع بعضهم البعض دون الحاجة للاهتمام بأي «عقيدة» رسمية محددة، ودون النظر إلى دياناتهم»[(١٧)]، ومن الواضح أن هؤلاء الدارسين في ظل الظروف الجديدة التي أوجدتها الفتوحات العربية وإزالة العقبات السياسية والدينية التي كانت موجودة من قبل قدموا تراثًا علميًا خالدًا، وكانوا يتمتعون بالخبرة في مجالات المعرفة التي أولوا عناية خاصة لدراستها ولأنهم كانوا يتحدثون أكثر من لغة، فلم يعتمدوا على التراث العلمي المكتوب بلغات أخرى غير اليونانية فحسب،

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤، الهلال الخصيب هي منطقة الأرض الخصبة في شمال غرب آسيا التي تمتد من فلسطين إلى الخليج العربي وتتضمن نهري دجلة والفرات بالعراق، وقد نشأت الحضارات القديمة البابلية والسومرية والآشورية والفينيقية هناك.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

ولكنهم أيضًا تمكنوا من نشر المعرفة الجديدة من دون ترجمة، علاوة على ذلك، فقد ظلوا على اتصال شخصي مع بعضهم البعض أو عن طريق الأسفار والمراسلات، ووفقًا لغوتاس، هذا التراث العلمي الخالد هو التفسير المحتمل الوحيد. . . لظهور عدد هائل من الخبراء بين عشية وضحاها في بلاط العباسيين بمجرد إصدار القرار السياسي الذي أمر بتركيز الجهود على العلماء الموجودين ودعم ترجمة المؤلفات المكتوبة(١٨).

وتغير التوجهات الفكرية للإمبراطورية العربية على نحو جذري بسبب النهضة العباسية وتأسيس بغداد ونقل كرسي الخلافة للعراق، ونشأ في بغداد مجتمع جديد متعدد الثقافات واللغات والديانات بمنأى عن التأثير البيزنطي الذي تفاقم بدمشق «باتجاهها المتردي نحو الهيلينية»(١٩)، ويرجع هذا التوجه الجديد متعدد الثقافات إلى وجود مزيج من الأجناس البشرية المتنوعة بالعراق، وتشمل تلك الأجناس:

أ) المسيحيين واليهود المتحدثين باللغة الآرامية والذين شكلوا السواد الأعظم لهؤلاء السكان.

ب) متحدثي الفارسية والذين يعيشون في جماعات في المدن.

ج) العرب المستوطنين إلى حد ما «والمسيحيين مثل هؤلاء الموجودين بالحيرة على نهر الفرات والبدو دائمي الترحال في الأراضي العشبية بشمال العراق»(٢٠)، ومن ناحية كان على الأمويين الاعتماد على السكان البيزنطيين والعرب المسيحيين في دمشق لإدارتهم، بينما من ناحية أخرى كان على العباسيين الأوائل الاعتماد على السكان الفارسيين والعرب المسيحيين والمسيحيين السريانيين (الآراميين) لنفس السبب، وقد تعرضت ثقافة الأفراد الذين يعملون لدى «العباسيين لعملية الهلينة من دون العداوة الموجهة ضد التعلم اليوناني الكلاسيكي، مثلما كان الأمر بالنسبة لهؤلاء داخل الدوائر البيزنطية المسيحية الأرثوذكسية ذات التأثير في البلاط الأموي، ومن الأمور المتناقضة نقل الخلافة من دمشق إلى بغداد، أي من

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

منطقة تتحدث اليونانية إلى أخرى لا تتحدث اليونانية، وفي نفس الوقت تخليد التراث العلمي والفلسفي الكلاسيكي لليونانيين والذي اجتثه البيزنطيون المسيحيون الأرثوذكس (الخلقيدونيين)[٢١].

ويرى ديمتري غوتاس جدلًا سائدًا مضللًا إذ يقول:

... في غالبية الأعمال التي تتناول نقل المعرفة اليونانية للغة العربية كانت عملية النقل تتأثر بناءً على الترجمات السريانية الموجودة من قبل، بمعنى أن الوظيفة الأساسية بحق والتي تتولى دراسة وانتقاء وترجمة الكلاسيكيات اليونانية للغة السامية قد أنجزتها بالفعل المدارس السريانية، وأنه لم يكن على التراجم العربية سوى الوظيفة الميكانيكية لنقل التراجم السريانية للغة السامية المشابهة تحت رعاية النخبة العربية فقط[٢٢].

لا شيء مستبعد في السياق الواقعي، فقبل مجيء العباسيين تمت ترجمة عدد قليل من الأعمال اليونانية غير الدينية للسريانية بخلاف مؤلف الفيلسوف بورفيري (Porphyry) بعنوان Eisagoge أو «المقدمة» وأول ثلاثة كتب من الأورغانون[٢٣]، كانت هناك أعمال في الطب وبعض الأعمال في الفلك وعلم التنجيم والفلسفة السائدة، وجدير بالذكر أن غالبية الأعمال اليونانية العلمية والفلسفية ترجمت إلى السريانية أثناء القرن التاسع حيث كانت أحد مكونات حركة الترجمة العباسية، بالإضافة إلى ذلك أمد المسيحيون المتحدثون بالسريانية حركة الترجمة اليونانية العربية بعنصر الخبرة المنهجية الضرورية، ومع ذلك فهذا الأمر لا ينتقص من الدور الذي لعبه السياق العباسي المجتمعي بمعنى الدوافع التي أدت لظهور حركة الترجمة والأهداف العلمية التي رمت إليها وكذلك تنسيق الحركة الذي تولاه هؤلاء[٢٤].

ومع أن المسيحيين واليهود لم يكونوا بمثابة الخطر السياسي ولكنهم كانوا خصومًا معارضين ذوي هيبة حيث تعتمد خبراتهم على قرون من

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٣) هم (١) المقولات (٢) كتاب العبارة (٣) كتاب القياس.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الجدل في إطار التبادل بين الأديان، وحيث كان المسلمون يبحثون عن دليل في فن الجدل (بمعنى الاستدلال الجدلي والمنطقي)، وبالأحرى بمعنى الجدل أو المناظرة الأكاديمية الرسمية، لذا رجح مستشارو المهدي (Al-Mahdi) عمل أرسطو بعنوان الجدل أو (Topics) والذي كان بمثابة شرارة البدء لما جاء بعده، ووفقًا للأحباري، لم يكن المهدي رائدًا في الاستدلال بمؤلف أرسطو فحسب، بل كان أيضًا المدافع عن كل من منهجية الجدل والسلوك الاجتماعي للتناظر لإثبات أو دعم المناظرات الدينية السياسية، ومن أكثر النتائج الشاملة الجديرة بالذكر هيمنة الشريعة كونها الدلالة الأساسية على الامتثال للأوامر الإسلامية[٢٥].

ووفقًا للبحث الحالي حول حركة الترجمة، توجد أربع مجموعات من التراجم، ويكفي لأغراض هذه الرسالة أن نقول: إن هذا المنهج الدراسي والمعني بحركة الترجمة أجدى نفعًا من المناهج الأخرى التي تعتمد على اتباع التسلسل الزمني أو استقصاء «مدارس الترجمة»، وإحدى هذه المجموعات ذات الصلة بهذه الورقة البحثية هي مجموعة تراجم الأورغانون لأرسطو[٢٦]، ومع أن شرح هذا الأمر يحتاج إلى كتاب لنفي أسبابه، فالتقييم الكامل لتلك المجموعة يستلزم النظر إلى المراحل المتعددة لتطورها بدءًا من التراجم الأولى للسريانية إلى التراجم التي ظهرت مؤخرًا لأعمال أرسطو في بغداد، وتمثل مخطوطة باريس للنصوص تلك المرحلة الختامية حيث تحتوي على الرسائل التسع في المشروع الإسكندري Alexandrian scheme لدراسة الأورغانون وهي: (١) إيساغوجي (أو المقدمة) لبورفيري (٢) كتاب المقولات (٣) كتاب العبارة (٤) كتاب القياس (٥) كتاب البرهان (٦) كتاب الجدل (٧) كتاب السفسطة (٨) كتاب الخطابة (٩) كتاب الشعر. وفقًا لغوتاس:

نُسخت جميع هذه الأعمال من مخطوطة الحسن بن صوار (٤٢١هـ/

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٩. انظر أيضًا: George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), and Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart and Shawkat M. Toorawa, eds., *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi* (Chippenham: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2004).

(٢٦) Gutas, Ibid., pp. 141-149.

١٠٣٠م) والذي نقل بعضًا منها من مخطوطة معلمه يحيى بن عدي (٣٦٣هـ/ ٩٧٤م) والذي قارن بدوره بين نسخته من كتاب المقولات (Categoriae) وكتاب العبارة (De Interpretatione) ونسخة المترجم إسحاق بن حنين (٢٩٨هـ/ ٩١٠م)[٢٧].

وطالما الأمر معني بحركة الترجمة في بغداد ومجموعة أورغانون في بغداد، فمن الممكن تقديم عمل موسوعي يتناول تاريخ مائة عام من المنطق العربي في بغداد، ولكنه كاف لأغراض أطروحتي أن أحدد بدقة الوقت التي أتيحت فيه مادة المنطق الأرسطي لابن تيمية ولسابقيه من السلف.

ووفقًا لبورفيري (Porphyry) أوضحت كريستينا دي أنكونا (Christina D'Ancona) أن بلوتينوس (Plotinus) عندما افتتح مدرسته كان يلقي الدروس بها شفهيًا ولم يسجل أي شيء على مدار عشر سنوات، ثم بدأ بلوتينوس بكتابة الرسائل حتى وفاته عام ٢٧٠ م، وبفضل بورفيري كان مؤرخو الفلسفة على دراية بالتسلسل التاريخي الدقيق لأعمال بلوتينوس، ويبدو أن رسائل وأعمال بلوتينوس كانت غير منظمة ومحيرة لطلابه ولبورفيري نفسه الذي عمل على تجميع الملخصات والمذكرات وعكف على كتابة نوع من الدليل التفسيري للميتافيزيقيا التي قدمها بلوتينوس وفي واقع الأمر فإن التاسوعات «Enneads» وهي نسخة من رسائل بلوتينوس التي جمعها بورفيري بعد حوالي ١٣ عامًا من وفاة بلوتينوس - وفقًا لدي أنكونا - نسخة تقدم الترتيب الممنهج لأعمال أرسطو بيد أندرونيكوس الروديسي (Andronicus of Rhodes) كما أقر بورفيري نفسه بذلك، ووفقًا لكريستينا دي أنكونا (Christina D' Ancona) فإن بورفيري كان مسئولًا عن أكثر من مجرد إعادة تشكيل فكر بلوتينوس ببساطة[٢٨]، وتضمن أيضًا بورفيري أعمال أرسطو وخاصة الرسائل المنطقية المكونة للأورغانون (كتاب المقولات وكتاب العبارة وكتاب القياس وكتاب البرهان وكتاب الجدل وكتاب السفسطة)، وكان هذا العزم سيكون له عظيم الأهمية لتاريخ الفكر في

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢٨) Christina D'Ancona, «Greek into Arabic: Neoplatonism in Tradition,» in: Adamson and Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 14.

العصور الوسطى في كل من الشرق والغرب، وليس ذلك فحسب، ولكن بورفيري كتب مقدمة لمنطق أرسطو (Aristotle) وهي المقدمة الشهيرة (الإيساغوجي) والتي أصبحت جزء من أورغانون أرسطو في المدرسة الإسكندرية وضمنها الفلاسفة العرب المسلمين فيما أطلقوا عليه اسم أورغانون بغداد، وتمضي دي أنكونا موضحة أن بورفيري فصل نفسه متعمدًا عن بلوتينوس لاختلافهما حول معارضة بلوتينوس لبعض «المذاهب» النقدية القليلة في فكر أرسطو، وهذا قد يوضح أيضًا السبب الكامن وراء انتقال بورفيري فيما بعد من روما إلى صقلية، ومن المحتمل أن يفسر ذلك أيضًا السبب الكامن وراء عدم بدأ بوثيوس (Boethius) بأعمال أفلاطون في خطته الطموحة لترجمة أعمال كل من أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها، وبدلًا من ذلك استهل بالأورغانون الأرسطي مع مقدمة الإيساغوجي لبورفيري، وقد حدث هذا أيضًا أثناء المرحلة الأولى من حركة الترجمة اليونانية العربية التي نشأت إبان الخلافة العباسية، وحتى في عصر ابن سينا، كانت الإيساغوجي لبورفيري تمثل بداية التعاليم الفلسفية[٢٩].

وعقب العقود الأولى من القرن الخامس تجددت دراسات أفلاطون في أثينا وخاصة أثناء فترة سيريانوس (Syrianus) معلم بروكلس (Proclus) والذي وضع منهجًا متكاملًا للدراسات الفلسفية، وتضمن هذا المنهج أعمال كل من أفلاطون وأرسطو، وفي واقع الأمر كانت دراسة أرسطو هي الاستهلال الذي قاد من المنطق إلى الفيزياء إلى الميتافيزيقا، والتفسير التالي الذي يوضح الحقيقة الإلهية العليا هو تفسير أفلاطون، وبحلول الفترة من القرن الخامس إلى القرن السادس، أصبحت أثينا مركزًا للفلسفة تهتدي بمجموعة من النصوص الموثوق بها تضمنت كلًّا من أرسطو وأفلاطون، ولم تعد الميتافيزيقا تتربع على عرش المناهج الفلسفية إذ حل محلها علم اللاهوت، بمعنى «الخطاب الفلسفي الذي يتناول المبادئ الإلهية» والذي تكونت مصادره في معظمها وبالدرجة الأولى «في إعلان الوثنية المندثرة ثم في حوارات أفلاطون والتي صيغ لها تفسير مجازي يعلن كونها المذهب الديني لأفلاطون»[٣٠].

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

لم يعلق بروكلس على الحوارات الرئيسة لأفلاطون فحسب (مثل طيمايوس (Timaeus) وبارمنيدس (Parmenides)) ولكنه كتب أيضًا رسائل كثيرة حول اللاهوت النظامي وهو اللاهوت الأفلاطوني، وعمل أيضًا على تجميع كافة الحقائق اللاهوتية على هيئة بديهيات في عمل إرشادي على غرار عناصر الهندسة (Elements of Geometry) لإقليدس (Euclid) وأطلق عليه «عناصر اللاهوت»، وعقب ٥٢٩ م، وهو العام الذي تم فيه إعلان الحظر على التعليم العام بواسطة الفلاسفة ذوي التوجه الوثني، كان من التهور والمغامرة إلقاء المحاضرات «عن الحوارات اللاهوتية لأفلاطون والتي اعتمدت تفسيراتها خاصة بعد بروكلس (Proclus) على القول بوجود أكثر من إله»، والحقيقة المدهشة المرتكزة على الحقائق الأولية لتلك المسألة هي أن الأفلاطونية الجديدة تركز إلى حد كبير على التعليق على أعمال أرسطو أكثر من التعليق على أعمال أفلاطون وهو ما يمكن حمله على الدور الأساسي الذي لعبه أرسطو في المناظرة بين الوثنيين والمسيحيين، ويحسن شرح الأمر بالتمثيل بالمناظرة بين سيمبليكيوس (Simplicius) وجون فيلوبنوس (John Philoponus) حول سرمدية الكون أو استحداثه، ولا يمكن المغالاة في تأثير هذه المناقشة على الفترة التكوينية في الفلسفة العربية الإسلامية[٣١]. أولًا، كان من الممكن أن يكون لجدل جون فيلبونوس المعادية لفكرة السرمدية أهمية مهيمنة بالنسبة للكندي[٣٢]، ثانيًا، وفقًا لدي أنكونا، أثبتت المجادلات المتضمنة أن الجدل الفلسفي حتى في المراحل الأخيرة لمدارس الأفلاطونية الحديثة ـ كان يولي جُل تركيزه لأرسطو، وبنهاية العصور القديمة، وقبل خضوع الإسكندرية للحكم الإسلامي بقليل، «كان يُنظر إلى أرسطو على أنه أحد الأساتذة المغمورين في جانب التعلم العلمي في المنطق، والفيزياء، وعلم الكونيات، والعلوم الطبيعية، وعلم النفس. وعلقت دي أنكونا قائلة:

«لم يعد التفسير اللاهوتي لحوارات أفلاطون متوجًا على عرش البنية المعمارية للمعرفة النظرية، وفيما بين النصف الثاني من القرن السادس والعقود الأولى من القرن السابع في الإسكندرية لم يكن أرسطو ينسب بعد

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

للاهوت الأفلاطوني الحديث مثلما سينسب له في بغداد في القرن التاسع في حلقة الكندي، ولكن المناخ كان مهيأ ليرتدي أرسطو عباءة «المعلم الأول»[٣٣].

وفقًا لدي أنكونا بدأت حركة ترجمة لائقة في عهد الحكم العباسي وتطورت إلى محاكاة ممنهجة للتعلم العلمي والفلسفي اليوناني»[٣٤]، وقد أعطى جيرهارد إندرس (Gerhard Endress) مؤرخي الحركة وصفًا يتسم بسعة المدى للحقول والمجالات العلمية التي غطاها عمل المترجمين بالنسبة لمراحل تكامل الدراسات الفلسفية اليونانية والأساليب المختلفة للتراجم، وعلى هذه الخلفية يبدو أن دور الأفلاطونية الحديثة كان مركزيًا، فمن بين أولى الأعمال التي تناولتها حركة الترجمة إلى العربية تاسوعات (Enneads) لبلوتينوس (Plotinus) وعناصر اللاهوت (Elements of Theology) لبروكلس (Proclus)، وكان لهذه الأعمال أثر راسخ في التطور الكلي للفلسفة[٣٥]، كما أنتجت نفس المجموعة التي ترجمت هذين العملين أولى التراجم العربية لكتاب ميتافيزيقا (Metaphysics) لأرسطو (Aristotle) ومن السماء (De Caelo)، وقد عرف إندرس (Endress) هذه المجموعة باسم «حلقة الكندي» في بغداد في القرن التاسع، وتمكن إندرس من تمييز مجموعة من المترجمين الأوائل عن طريق مجموعة من السمات المميزة والمُحددة، ويبدو أنهم جميعًا كانوا على صلة بطريقة أو بأخرى بالكندي، وقد أنتجوا وقدموا العديد من النصوص المهمة في علم الكونيات، وعلم النفس، وعلم الميتافيزيقيا، واللاهوت اليوناني، ستظل بعض الفرضيات العامة التي توضح كيفية دمج الفكر اليوناني أول الأمر في مناخ إسلامي السمة الواضحة والمُميزة للفلاسفة، شرقًا وغربًا:

(١) علم الفلسفة كيان كامل نظامي، يضرب بجذوره في الصميم وتبلغ ذروتها في اللاهوت العقلاني.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢١. أنا لا أعلم إن كانت دي أنكونا (Christina D'Ancona) تستخدم الفلاسفة falāsifa لتعني «الفلاسفة» أو بمعني «الفلسفة» falsafa هناك بعض الالتباس لأن المراجع لم يصحح النسخة.

(٢) يتفق كل الفلاسفة اليونانيين على مجموعة محدودة ـ لكنها مهمة ـ من العقائد ذات الصلة بالكون، الروح، والمبدأ الأول.

(٣) لا تشتق الحقائق الفلسفية من القرآن، حتى وإن كانت تتسق معه كليًا[٣٦].

وجاءت هذه النتائج من قراءة أعمال أرسطو والكساندر من افروديسياس (Alexander of Aphrodisias) وأفلاطون وبروكلس والذين تعكس أعمالهم مجموعة متسقة من المذاهب[٣٧]، وفي الواقع، فتعليقات أرسطو التي مازالت موجودة لوقتنا هذا بتقاليد ما بعد بلوتينوس لقراءة المنطق وعلم الكونيات لأرسطو كونهما يتطابقان تمامًا مع المذهب الميتافيزيقي لأفلاطون[٣٨].

ويُنسب فضل اللاهوت العقلاني في واقع الأمر إلى أرسطو، المعلم الأول، ولا يتضح هذا في لاهوت أرسطو (Theology of Aristotle) فحسب، بل يتضح أيضًا في إعادة ترتيب الترجمة العربية لعمل بروكلس بعنوان عناصر اللاهوت وكتاب الإيضاح (اللاهوت وكتاب الإيضاح) لأرسطو في الخير المحض، والتي أصّل إندرس جذورها داخل حلقة الكندي.

«إن إعادة التنظيم على هذا النحو والتي تنسب إلى الكندي ذاته، ستجري في طليطلة في القرن الثاني عشر، ويرجع الفضل في ذلك إلى ترجمة جيرارد الكريموني (Gerard of Cremona) لكتاب الإيضاح لأرسطو في الخير المحض إلى اللغة اللاتينية، وحينئذ تبلغ المجموعة الكاملة للكتابات الأرسطية باللغة اللاتينية قمة اللاهوت العقلاني الأفلاطوني الحديث»[٣٩].

نسب اللاهوت العقلاني الأفلاطوني الحديث إلى أرسطو منشؤه الأفلاطونية في عصر ما بعد بلوتينوس، وأيضًا في موقع الصدارة الذي منحه المعلقون السكندريون لأرسطو من دون التخلي عن المذاهب الأفلاطونية الحديثة فيما يتصل بالنفس والعقل والروح، ولهذا السبب لا

---

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.

يمكن استيعاب الفلسفة جيدًا دون أخذ تسلسل نسبها في الفكر الفلسفي لأواخر العصور القديمة في الاعتبار[٤٠].

ومع هيمنة المشائين في بغداد والتي تتضح في أنشطة أبو بشر متى بن يونس (٩٤٠م) والفارابي (٩٥٠م)، بدأ المناطقة في التركيز عن كثب على الأورغانون نفسه، ورغب الفارابي في إزالة التفسيرات المغلوطة التي لحقت بالنص الأرسطي، والتي يرجع السبب في كثير منها إلى الملخصات التي أجراها الطلاب السريانيون، كما يرجع سببها أيضًا إلى «إعادة إحياء مذهب المشائين عقب فترة من تمزقه»[٤١].

وتابع أنصار المذهب المشائي ببغداد عمل أبي بشر والفارابي، ونحو عام ١٠٠٠ م تمكنوا من إنتاج نسخة جيدة مفسرة من الأورغانون وكانت هذه النسخة تتسم بالدقة الكافية لإعطاء التفسير مركزًا. سيكون هناك ربط دائم بين تراث الفارابي ـ الذي دام في كل من بغداد حتى منتصف القرن الثاني عشر وفي أسبانيا حيث انتهى في وقت ما بعد زمن ابن رشد (١١٩٨م) ـ وهذا النوع من التفسير، وبينما كان العمل يجري على إنجاز النسخة النهائية من الأورغانون، كان ابن سينا الشاب اليافع آنذاك (١٠٣٧م) والذي جاء من خراسان عاكفًا على تغيير مسار الفلسفة الإسلامية إلى الأبد[٤٢].

وفقًا لتوني ستريت (Tony Street)، «تناول رائدا العصر الملحمي للمنطق العربي، الفارابي وابن سينا كتب الأورغانون الواحد تلو الآخر[٤٣]، ولكن بحلول الوقت الذي كتب فيه الكاتبي **الرسالة الشمسية**، في ذروة العصر الذهبي للمنطق العربي، تغيرت القواعد من شمول جميع الموضوعات التي غطاها الأورغانون إلى التركيز الدقيق على الأسئلة المنهجية، وبدأ الكاتبي رسالته، شأنه شأن الآخرين، من حيث انتهى ابن سينا، وأيًا كانت النتيجة النهائية، وكيف وصلت «الشمسية» إلى أن تُدرس في المدرسة؟ وكيف تسببت المدرسة في أن يتبنى الإسلام علوم اليونانيين

---

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) Tony Street, «Logic,» in: Adamson and Taylor, eds., Ibid., p. 251.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه.

لتكون مركز الجاذبية الفكرية؟ والمناظرة التي حدثت في ثلاثينيات القرن العاشر بين عالم النحو أبو سعيد السيرافي وأحد أنصار مذهب المشائين الأوائل في بغداد كانت رمزًا لمعارضة المنطق في الحلقات الفكرية المسلمة، وسخر السيرافي من أبي بشر قائلًا بأن العالم قائم قبل وبعد منطق أرسطو ويمكن أن ينبذ المرء الأفكار اليونانية مثلما نبذ اللغة اليونانية، وجاء رد الفارابي على إهانة السيرافي لأبي بشر بناء على كيفية تكامل المنطق مع العلوم الإسلامية، عن طريق إثبات كيف أن المنطق دعم و«كفل الجدل الشائع بين اللاهوت والشريعة»(٤٤) في ذهنه.

في كتب الفارابي بعنوان **أطروحة قصيرة حول المنطق بطريقة علماء الدين** (*The Short Treatise on Reasoning in the Way of the Theologians*)، حلل «الجدل النموذجي» وهو الأسلوب الجدلي الذي اتبعه العلماء المسلمون والمسمى «الاستدلال على اللامرئي من المرئي» و«الجدل الشرعي نفسه»، وفقا لستريت وتبنى الفقيه الإسلامي الشهير أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م) الدفاع المنهجي الذي اتخذه الفارابي عن المنطق، واستمر الغزالي ليكتب مقدمة «أشهر أطروحة فقهية كتبها مع رسالة موجزة في المنطق»، مقرًا بأن معرفة المنطق أمر جوهري للبراعة في أصول الفقه، وفي وقت لاحق، أصبح هناك قبولًا واعترافًا بالمنطق ـ على نطاق واسع ـ كونه ركنًا أساسيًا في تعليم الطلاب، مما دفع العديد من طلاب المنطق إلى تخصيص قسم على الأقل من كتيباتهم لتناول المنطق من أجل تبسيط الأنماط الشرعية للخلاف والوصول بها إلى نقطة القياس، ونجحت «استراتيجية الفارابي» تبعًا لستريت في جعل المنطق فرعًا دراسيًا يدرس على مستوى العالم، ولكن أصداء الاحتجاج على هذا الأمر كانت لا تزال تتردد، والاقتباسان التاليان ملائمان للاستدلال. طرح ابن الصلاح (١٢٤٥م) احتجاجه الشهير على المنطق، موضحًا كيف تحيط «شكوك منشؤها الورع» بهذا الفرع العلمي قائلًا:

طالما نتحدث عن المنطق فهو سبيل للوصول إلى الفلسفة، وهكذا فالوصول إلى شيء معيب لابد أن يكون معيبًا بالمثل، والشارع لم يجز

(٤٤) المصدر نفسه.

الانشغال بدراسة أو تدريس المنطق، واستخدام مصطلحات المنطق لاستقصاء الشريعة الدينية لهو انحطاط ومحض حماقة مبتدعة، ونحمد الله أن الشريعة ليست بحاجة للمنطق؛ فكل ما يقوله المناطقة التعريف والبرهان اليقيني محض هراء، فالله جعل هذا الشأن غير ضروري لمن لديهم الفطرة السليمة وكذلك لهؤلاء المختصين بفروع الفقه الاجتهادية[٤٥].

يستمر ستريت (Tony Street) موضحًا أن اتخاذ المنطق منهجًا معتمدًا أمر معيب، ويقول متهكمًا إن ابن تيمية (١٣٢٨م) الفقيه البارز الشهير بازدرائه للمنطق كان على استعداد للاعتراف بالمنطق مع أن:

صحة النمط القياسي غير قابلة للجدل... ولكن يجب أن نتذكر أن التقديرات التي صاغوها والاستنتاجات ساقوها لإثبات صحة هذا النمط غير ذات جدوى وباعثة على الضجر وغير لازمة، فهي تشبه لحم جمل عُثر عليه على قمة جبل، لا الجبل سهل التسلق ولا الجمل يسمن أو يستحق العناء[٤٦].

تقول تريزا آن دروارت (Therese-Anne Druart) ـ بعيدًا عن مقال دي أنكونا) السابق ـ: إن مصادر اليونانيين غير كافية لتفسير بعض التطورات بغض النظر عن «مدى دقة وإبداع الفلاسفة أو الفلاسفة الذين مروا بعملية الهلينة في استخدام المصادر اليونانية»[٤٧]، وتستمر في التصريح بأن ريتشارد فرانك (Richard Frank) (عام ١٩٧٩) أوضح أن الفلسفة لا تتأثر بحجج الكلام ولا بالتفكر الإسلامي أو بالعلم الجدلي للدين والتي شكلت أنطولوجيا معقدة في ذاتها[٤٨]، وفي الآونة الأخيرة جادل فرانك قائلًا: إنه حتى الغزالي المؤلف الشهير صاحب **تهافت الفلاسفة** ونصير الدفاع عن العقيدة الإسلامية لأهل السنة قد تأثر كثيرًا بابن سينا الذي أبعده عن دائرة الصواب، وأخفق «الفلاسفة» أيضًا في التمييز بين القضايا، لأن بعضهم كالفارابي وابن الطفيل وخصوصًا ابن رشد «ادعوا وجود حقيقة فلسفية

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٤٧) Therese-Anne Druart, «Metaphysics,» in: Adamson and Taylor, eds., Ibid., p. 327.

(٤٨) المصدر نفسه. الفلسفة هي الترجمة العربية لمصطلح الفلسفة باليونانية، Falasifa هم الفلاسفة.

واحدة تنعكس في تعددية الأديان الحقة المتزامنة» بمعنى أن هؤلاء الفلاسفة العظام اعتنقوا المذاهب الفلسفية والفلسفة ذاتها التي وصلت إلى ذروتها على يد أرسطو[٤٩].

واشتهر الغزالي بهجومه على الفلاسفة في كتابه **تهافت الفلاسفة** حيث أظهر بصيرة فلسفية عظيمة، وربما يكون قد تأثر أيضًا بالفلاسفة أكثر مما عرف عنه في أي وقت، وتقييمه الدقيق والمعقد للفلسفة والوارد في التهافت ينكر إصرار الفارابي على أن الفلاسفة يستخدمون منطقًا برهانيًا بحسب العبارة الملفتة للأنظار التي ساقها أفلاطون وأرسطو، وأوضح الغزالي أنه لو كانت خلافات الفلاسفة (أو اقتراحاتهم) مبرهن عليها بحق (بالمعنى الاختصاصي) «لما اختلفوا فيما بينهم»، فاختلافاتهم قسمتهم إلى ثلاثة أصناف:

(١) الماديون الذين أنكروا وجود الخالق الواحد، (٢) الطبيعيون (أتباع المذهب الطبيعي) الذين أعجبوا بجمال الطبيعة واكتشفوا وجود الخالق الواحد ولكنهم حطوا من شأن الجنس البشري إذ رأوه خليطًا من السوائل بالجسم يتحكم في أمزجة الإنسان وانفعالاته، وانتهى بهم الأمر إلى إنكار لامادية الروح وخلودها وإمكانية البعث، (٣) الموحدون الذين يؤمنون بوجود إله عليم وبخلود الروح ويفندوا مزاعم الصنفين الآخرين[٥٠].

علاوة على ذلك فحتى هؤلاء الموحدون يختلفون فيما بينهم، لأن أرسطو يدحض حجج سقراط وأفلاطون، واختلافاتهم في الرأي دليل على قصور حججهم، ومما يثير الاهتمام أنه أينما وجدنا الغزالي (المدافع عن الصوفية) وجدنا الفارابي وابن سينا المدافعين عن الفلسفة والمذهب الأرسطي، وفي إحدى مناقشات الغزالي المسهبة أكد دعمه الشديد لكل من المنطق والرياضيات (بما فيها علم الهندسة)، وقد حذر من أن رفض هذه المجالات باسم الدين من شأنه أن ينال من مكانة الإسلام، ومع ذلك كان قلقًا من أن صحة براهينهم «الرياضيات والمنطق» ـ حيث إنها براهين

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

حقيقية ـ من الممكن أن تضل الناس ليعتقدوا بالدقة الفكرية للفروع الأخرى للفلسفة، وأوضح الغزالي أن الفلاسفة في مجال الميتافيزيقا لم يستطيعوا صياغة حجج محكمة ومن ثم انتهى بهم الأمر إلى صراع فكري وأخطاء لا حصر لها، وبناء عليه أبرزت الميتافيزيقا ثلاثة مزاعم فلسفية كان ينبغي رفضها لكونها تتعارض مع الإيمان والعقيدة وهي: خلود العالم، وإنكار معرفة الإله بالمحددات، ونبذ فكرة الثواب والعقاب المادي في الحياة الآخرة، والسبب وراء تسليطه الضوء على هذه المزاعم الثلاثة هي أنها تنبع من المفهوم الفلسفي المعروف بالسببية(٥١).

في انتقادات الغزالي لجوانب الميتافيزيقا «القوة الحقيقية تتطلب معرفة المحددات والإرادة امتياز إلهي»(٥٢)، ووفقًا لرأي الغزالي، توجد قوة منفردة هي الرب أما المخلوقات لم تمنح حتى «قوة سببية» مستمدة (أو السببية الثانوية التي تعتبر في موضوعات الرشديين، والتومائيين مشتقة أكثر من كونها مجرد كلمات)(٥٣)، تزعم دروارت أن ما هو ضروري بالنسبة لها، بصرف النظر عن تأكيد بعض الدارسين على تجاهل الغزالي لمذهب المناسبة، هو اعترافه باعتماد «الاختلاف بين الالتزامات الوجودية عند الفلاسفة» في مستواه الرئيس وعند المتكلمين على مفهوم السببية لديهم وانعكاساته، ويرى الغزالي بناءً على ذلك أن الآراء غير التقليدية عند كبار الفلاسفة نبعت من مفهومهم عن القوة كما يؤكد في كتابه **تهافت الفلاسفة**(٥٤).

مهاجمات الغزالي الفكرية على الفارابي وابن سينا على المستوى الفلسفي كانت مؤثرة جدًا لدرجة أن ابن رشد أخذها على محمل الجد ورد عليها في كتابه **تهافت التهافت**، ومع ذلك، قراءته المتيقظة لأرسطو أرشدته إلى استبعاد نظرية الفيض التي قدمها كل من الكندي والرازي

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1958), chap. 4, sec. 1, «Causality, Primary and Secondary,» pp. 139-148.

(٥٤) Druart, Ibid., pp. 343-344.

والفارابي وابن سينا في صور مختلفة والميل إلى ما هو أكثر تأكيدًا في فلسفة أرسطو، وأثارت استنكارات الغزالي ابن رشد قليلًا وعن طريق القراءات المتأنية للمنطق الأرسطي، أدان ابن سينا تلوث الفلسفة ورجح العودة بحماس إلى فلسفة أرسطو الخالية من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وإضافات المتكلمين(٥٥).

وتكونت لدي خبرة أن معظم محاولات شرح المنطق «العربي» أو الإسلامي كانت محدودة في عمل الفلاسفة المسلمين أو ممارسي الفلسفة أو بين من اعتبروا موحدين فلسفيين أو مفكرين أو متكلمين، ومن النادر أن أرى الموحدين التقليديين مذكورين مثل ابن تيمية، وإن ذكر يكون على نحو عابر، ولقد تم تقدير وائل حلاق حديثًا وهذا التقدير في محله لجهوده في إلقاء الضوء على أهمية أعمال ابن تيمية «في مواجهة المناطقة اليونانيين» (Against the Greek Logicians)(٥٦)، يجب أن نلاحظ أن عمل حلاق هو في حقيقته ترجمة لعمل السيوطي(٥٧) المسؤول عن تحرير عملي ابن تيمية الرئيسين (الكتاب الحقيقي: في مواجهة المناطقة) ضد المنطق اليوناني، وكان السيوطي هو من أدرك أهمية الرفض الشديد للحاجة الملحوظة إلى استخدام المنطق اليوناني في دراسة الشريعة الإسلامية، ووجد وائل حلاق أن مجادلات ابن تيمية الأساسية ضد المناطقة اليونانيين كانت نابعة بحذر من عمله المسهب والمتصل، وكانت مؤلفات نيكولاس ريسشر (Nicholas Rescher) عن المنطق والفلسفة عند العرب هي مرجعي الأساسي لشرحه المختصر للفلسفة الإسلامية العربية عامة والمنطق الإسلامي خاصة، بعض الباحثين على وجه الخصوص(٥٨)، منهج توني ستريت أكثر معاصرة، بعيدًا عن عباراته التحفظية، وهو يحاول نوعًا ما

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٦٤.

(٥٦) Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians: Translation with an Introduction and Notes* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(٥٧) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ويليه جهد القريحة في تجريد النصيحة لابن تيمية**، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م).

(٥٨) Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966).

وضع بعض ملاحظات للمقارنة بين الاعتقاد الغربي (عن المسيحية الكاثوليكية) والاعتقاد الشرقي المتنوع (السرياني والإسلامي)، باستخدام هذين المرجعين، على الأقل قدمت شرح مختصر للمعتقد العربي أو الإسلامي عن تناول وتطبيق التفكير المنطقي اليوناني بل وتعديله أيضًا، من الضروري أن نتذكر مؤلف نيكولاس ريسشر **دراسات في تاريخ المنطق العربي** الصادر عام ١٩٦٣ حيث كتب في افتتاحيته:

المنطق العربي مثل باقي العلوم العربية والفلسفة في العصور الوسطى غربي بأكمله وليس له صلة «بفلسفة الاستشراق»، وظهر كله في يقظة الفكر اليوناني الكلاسيكي عندما ظهرت في الفلسفة الأرسطية الهيلينية وانتقل من خلالها، هذا الشرح يتناول باختصار تطور المنطق العربي من بداية بزوغه في القرن الثامن وحتى اندثاره في القرن السادس عشر[٥٩].

ومع أفكار نيكولاس ريسشر «الاستشراقية» أو ما يسميه البعض «الشوفينية الغربية»، إلا أن الفكر السكولاستي الغربي استخدم الفكر الإسلامي أو العربي (من خلال «ابن رشد») حتى أوائل القرن السابع عشر.

يلاحظ نيكولاس ريسشر أنه عندما ترك العرب شبه الجزيرة العربية وغزوا منطقة سوريا والعراق، اتصلوا بالعلوم اليونانية، والعديد من الطوائف المسيحية التي كانت المسيحية الأرثوذكسية تراها هرطقية كانت لا تزال تحفظ هذه العلوم اليونانية، قدم النسطوريون والموحدون (اليعاقبة) دراسة هيلينية عن الإسكندرية خلال مراكز العلوم مثل الرها ونصيبين، ويستمر نيكولاس ريسشر في توضيح أن أصحاب المؤلفات الأصلية المكتوبة باللغة العربية عن المنطق هم باحثون مسيحيون سوريون، وكانت عادتهم توصيل دراستهم للمنطق لفترة طويلة إلى دراساتهم الطبية التي ظهرت في المجتمع اللغوي العربي والتي أدت بدورها إلى تأسيس منطق عربي، كتب الباحثون السوريون شروحًا ومناقشات تفصيلية عن مؤلفات المنطق الأرسطي وترتيبها كما يلي:

الإيساغوجي (بورفيري - باحث متبع للأفلاطونية الجديدة) وكتاب

(٥٩) Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), p. 13.

المقولات وكتاب البرهان وكتاب الجدل وكتاب المغالطات (السفسطة) وكتاب الجدل وكتاب القياس وكتاب الخطابة وكتاب البلاغة وكتاب الشعر، كانت هذه هي الأعمال التسعة التي تتكون بها فروع مميزة في المنطق، كان أرسطو يرى أن كل فرع من هذه الفروع المميزة في المنطق مرتبط بنص قانوني وهذا التكوين الخاطئ للمنطق الأرسطي أخذه العرب مما أدى إلى الترتيبات التالية في موضوعات المنطق:

النص الأصلي	الاسم باللغة العربية	الفرع
Isagoge (Porphyry)	الإيساغوجي	Introduction (١)
Categoriae	المقولات	Categories (٢)
De Interpretatione	البرهان	Hermeneutics (٣)
Analytica Priora	القياس	Analytics (٤)
Analytica Posteriora	المغالطات ـ السفطسة	(podeictics Demonstration) (٥)
Topica	الجدل	Topics (٦)
Sophistici Elenchi	الخطابة	Sophistics (٧)
Rhetorica	البلاغة	Rhetoric (٨)
Poetica	الشعر	Poetics (٩)

هذه الكتب المعروفة معًا باسم مؤلفات المنطق الأرسطي (الأورغانون) كان يشار إليها «كتب المنطق التسعة» وأحيانًا «كتب المنطق الثمانية» عند استثناء كتاب الشعر أو الإيساغوجي من المجموعة المذكورة أعلاه[٦٠].

ووفقًا لرأي جورج مقدسي، وصولًا إلى نقطة اتفاق أو إجماع على أمور في العقيدة أو التطبيق، يجب التعامل مع أي خلافات وحلها؛ فكان أسلوب التوصل إلى حل موجودًا في عدد من خصائص المنظومة المنطقية الأرسطية: الأورغانون أو مؤلفات أرسطو وخاصة كتاب الجدل، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي كل أعمال

(٦٠) Nicholas Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics,* translated from the Original Arabic with Introduction and Notes (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), chart, p. 21.

الأورغانون التي تكونت على أساس الجدل وتطور الجدال (المناقشة المفتوحة) كانت قد تم تعلمها واستيعابها وترجمتها إلى العربية: القياس والبرهان والجدل والمغالطات لأرسطو، الأسلوب السكولاستي مع كل التدريب اللازم لم يكن نتاج الفلاسفة أو علماء الكلام (ومع ذلك، كان هذا هو الوضع في المسيحية الكاثوليكية في أوروبا) ولكنه كان إبداع أو نتاج علماء القانون، مؤسسات التعليم العالي، تلك الكيانات التعليمية التي شكلت نمط المنهج السكولاستي كانت تسمى (المدرسة) madrasa وقبل ذلك كان مجمع (المسجد خانة) (مكان يشبه المدارس الكاتدرائية) حيث تخصصوا في الدراسات القانونية دون الفلسفة وعلم الكلام[٦١].

الخلاف (نعم أو لا) كان واحدًا من ثلاث مبادئ أساسية مما أطلق عليه اسم (طريقة النظر) (طريقة الجدول أو المناقشة المفتوحة) أو الأسلوب السكولاستي وكان المبدأين الآخرين هما الجدل والمناظرة، وكان المبدأ الثاني والثالث موجودين في الغرب قبل القرن الثاني عشر وفي الشرق الإسلامي قبل ذلك بكثير ولكن بمستويات تطور سفسطائية متدنية في المنطقتين، وفكرة أن أرسطو كان مؤسس المنهج السكولاستي لم تكن حقيقية ولكنها لم تكن أيضًا خاطئة كلها، جيه إندرس، باحث يعرفه مقدسي على أنه خبير في المجال، استنتج أن الأسلوب السكولاستي كان نتاج السكولاستية نفسها وليس نتاج فلسفة أرسطو[٦٢].

---

(٦١) George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p. 107.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

الفصل الرابع

حركة الترجمة العربية اللاتينية والتراث الفلسفي الكاثوليكي الأوروبي

في مقاله لمعهد فاربيرج، لندن[1]، تشارلز بورنت (Charles Burnett)، يضع تقييمًا لأسباب تحقيق طليطلة مكانةً متميزة باعتبارها مركزًا لترجمة الأعمال من اللغة العربية إلى اللغات اللاتينية في النصف الأخير من القرن الثاني عشر. وقد كانت طليطلة بالفعل هي مركز أول جهود للترجمة، ويقترح تشارلز بورنت أن المترجمين الرئيسين: جيرارد الكريموني (Gerard of Cremona) ودومينيكوس جودنيسالينوس (Dominicus Gundissalinus) أو جونديسلافي (Gundisalvi) ركزوا على مجالات معرفية مختلفة، اتبع جيرارد على نحو ظاهر مسار الأعمال التي اختار ترجمتها[2]؛ ولم تكن أعمال أرسطو الفلسفية مجال اهتمامه الرئيس ولكن ذُكر أنه قد عمل بعض الشيء في هذا المجال.

ويرى تشارلز بورنت أن طليطلة اشتهرت بمركزها المتميز في حركة الترجمة العربية اللاتينية التي كانت في النصوص العلمية والفلسفية من اللغة العربية إلى اللاتينية في أوائل القرن الثاني عشر واستمرت حتى القرن

---

(١) Charles Burnett, «The Coherence of the Arab-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century,» *Science in Context*, vol. 14, nos. 1-2 (2001), pp. 249-288.

(٢) عرف هذا من سيرته و«إحياء ذكرى أعماله» التي قدمها طلابه بعد وفاته. اختتم بورنت (Charles Burnett) مقاله بطبعة جديدة من: *Vita, Commemoratio librorum* and *Eulogium*.

الثالث عشر[٣]، توجد عوامل متعددة ساهمت في هذه الشهرة لمدينة طليطلة: أولها، الاندماج اللغوي بين سكانها. عندما استعاد ألفونسو السادس (المسيحي الكاثوليكي) ملك قشتالة مدينة طليطلة من قبضة المسلمين عام ١٠٨٥م[٤] (جزء من «حروب الاسترداد»)، وحوصرت (واستسلمت) المدينة من دون سفك دماء وسُمح لسكانها البقاء والاحتفاظ بملكياتهم وحرياتهم، وفي لحظة متميزة حمل ألفونسو لقب «ملك الديانتين» ومما يمكن استنتاجه مع ذلك أن أغلبية العملاء المسلمين هاجروا بينما تحولت «أعداد كبير من السكان العاديين إلى الديانة المسيحية»[٥].

ومن جانب آخر، كانت هناك إشارات ضمنية كثيرة (في الدراسات الإسلامية) إلى مجموعة «صفوة» ممن أطلق عليهم اسم «علماء الدين» ولكن، الكثير عن شخصياتهم غير معروف، خصص آر ستيفن هامفريز (R. Stephen Humphreys) فصلًا كاملًا من كتابه الصادر باسم **التاريخ الإسلامي: إطار للتحقيق** (*Islamic History: A Framework for Inquiry*) عن قضية تحديد هؤلاء العلماء، واستنتج أنهم كانوا «أعضاء نظام ثقافي اجتماعي وأن مهمتنا يجب أن تتمثل في تحديد العلاقات الاجتماعية والعلاقات الثقافية التي اشتركوا فيها جميعًا»[٦].

يوضح هامفريز رفضه النظر إلى علماء الدين «على أنهم مجموعة مغلقة، يتفاعل أفرادها بالضرورة مع بعضهم البعض»[٧]، وإن كان ذلك صحيحًا فمن المحتمل أن تكون فكرة توافق الرأي «بالإجماع» (لاهوتية أو قانونية الخ) جاءت من هذه المجموعة وليس من الأمة التي زُعم أن

---

(٣) لذلك، يحتمل أن تكون أعمال العرب في الترجمة من اللغات السنسكريتية والسريانية واليونانية والفارسية في أوائل القرن الثامن تحولت أيضًا بطريقة غير مباشرة إلى الغرب عن طريق حركة الترجمة العربية اللاتينية.

(٤) كان هذا بعد ٢٥ عام على الأكثر من الغزو النورماني لإنكلترا الأنكلوسكسونية وتوحيد نظام النورمان الإقطاعي وتأليف كتاب يوم الحساب وإتمامه.

(٥) Burnett, Ibid., p. 249.

يستخدم بورنت مؤلف روبييرا ماتا (Rubiera Mata) الصادر عام ١٩٩١ مصدرًا له، ص ٧٥ - ٩١.

(٦) R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), p. 208.

(٧) المصدر نفسه.

إجماعها الذي لا أساس له نتيجة أي خلاف هو الذي أدى إلى ظهور هؤلاء العلماء.

ومع ذلك، تعرض اليهود من وقت لآخر إلى مذابح منظمة واختاروا البقاء في المدينة وكان تعداد المستغربين ملحوظًا أكثر في المجموعة: كانوا مسيحيين «معربين» زعم أنهم احتفظوا بطقوس الكنيسة القوطية وازداد عددهم بفضل المسلمين الذين اعتنقوا المسيحية الكاثوليكية، كان أغلب السكان يتحدثون باللغة العربية حيث كانت لغة الدين والثقافة جنبًا إلى جنب مع الجدل الروماني (الذي كان غالبًا باللغة القشتالية)(٨)، أما العامل الثاني لشهرة مدينة طليطلة هو كونها مركزًا ضروريًا للدراسة العلمية وحتى قبل محاصرة ألفونسو السادس لها، كتب قاضي طليطلة ابن سعيد الأندلسي (١٠٢٩ ـ ١٠٧٠م)(٩) تاريخًا عن العلوم (فئات الأمم) واهتم بالبحث العلمي؛ قد يكون خروج العلماء المسلمين لم يمنع تطور المنهج العلمي، ومع خروج العلماء المسلمين، يؤكد بورنت أن الخبرة العلمية وخاصة مكتبات المؤلفات ظلت بين الباحثين المتحدثين باللغة العربية في طليطلة، ولدعم صحة العبارة السابقة، أكد أيضًا أن المترجم جيرارد الكريموني (Gerard of Cremona) ذهب إلى طليطلة في بداية عمله باحث، في أوائل ثلاثينيات القرن الثاني عشر، وعرف جيرارد أنه قد يجد هناك مؤلف المجسطي لبطليموس (Ptolemy) (باللغة العربية)، ودليل إثبات آخر لهذه العبارة هو أنه في وقت ما قبل أربعينيات القرن الثاني عشر، جداول الزرقالي (Al-Zarqallah) الفلكية كانت مترجمة إلى اللاتينية باسم «جداول طليطلة»(١٠)؛ كان رسم الجداول الفلكية يرتبط غالبًا بحدث هام مثل تتويج ألفونسو السابع إمبراطور عام ١١٣٥م، ومع ذلك، يرى بورنت أن هذه الجداول كانت موجودة بالفعل وبذلك يحتمل أن التتويج كان مناسبة لتحديثها.

ولم يكن ذلك حتى ثلاثينيات القرن الثاني عشر، ومع ذلك يوجد

---

(٨) Burnett, Ibid., p. 249.

(٩) وفقًا لرأي بورنت (Charles Burrnet)، بعد تدهور الخلافة عام ١٠٣١، أصبحت طليطلة تحت حكم بنو هود.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

دليل في طليطلة عن الميل إلى ترجمة النصوص باللغة العربية إلى اللاتينية، ولا يجب أن يدهش هذا أي شخص لأن الترجمات يمكن أن تتم فقط إذا كان هناك جمهور مهتم أو عملاء لا يعرفون مصدر النصوص المكتوبة باللغة العربية (أو بالنسبة للنصوص اليونانية)، كان رجال الدين الكلونييون هم الجمهور الوحيد في العقود التي تلت حروب استرداد طروادة مباشرة وأحضرها رؤساء الأساقفة الفرنسيون، برنارد أوف سديراك (Bernard of Sedirac) (١٠٨٦ ـ ١١٢٥م) وخليفته ريموند دو لا سوفيتات (Raymond de La Sauvetat) (١١٢٥ ـ ١١٥٢م) ومع ذلك، كان اهتمامهم الأساسي هو إصلاح الكنيسة الكاثوليكية فضلًا عن تطور العلوم، علاوة على ذلك، ونتيجة تخوفهم، كانوا معادين لفرق المستغربين الأهليين الذين كانوا وسطاء مثاليين في مقدمة العلوم العربية؛ فمع أن هذه البدايات كانت نذير شؤم، إلا أنها داخل الإطار الكاتدرائي باعتبارها كجزء أساسي من مجتمع طليطلة الذي لم يعرف اللغة العربية حيث يمكن أن نجد، وفقًا لرأي بورنت، بدايات حركة الترجمة العربية اللاتينية في طليطلة[١١].

وأحد الأدلة على هذه البدايات، عندما ترجم يوحنا الإشبيلي من ليميا (John of Seville and Limia) (منطقة شمال البرتغال) عمل قسطا بن لوقا عن الاختلاف بين الروح والنفس مهديًا ذلك إلى ريموند دو لا سوفيتات[١٢]، وفي بحث يوحنا الإشبيلي [١٣] عن شخصية نموذجية، أهدى ترجمة الأنظمة الصحية المأخوذة من نصيحة «أرسطو إلى الأمراء» (كتاب سر الأسرار) إلى الملكة تريزا من نفس موطنه، وابنة الملك ألفونسو السابع وأول حاكمة لمملكة البرتغال، وكان أول إهداء ترجمة من يوحنا إلى ريموند دو لا سوفيتات مختارًا بمهارة لأن موضوعه كان يتصل بعلم اللاهوت الكاثوليكي و«يحتوي في سياقه على أهمية «النفس» في دراسة الطب الجديدة المأخوذة من النصوص العربية باللغة الإيطالية والتي مثلت تهديدًا للعقائد المسيحية فيما يتصل بخلود الروح»[١٤].

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) ليس ريموند لول (Raymond Lull).

(١٣) كان يوحنا الإشبيلي (John of Seville) في الأصل من البرتغال وكان يعمل هناك في وقت مبكر مترجمًا.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

ولا يتضح مدى نجاح الإهداء المذكور لطموح يوحنا الإشبيلي، ويبدو أن الوضع تغير قرب خمسينيات القرن الثاني عشر عندما أصبحت طليطلة (بعد استعداداتها الأولية وبداياتها) أهم مركز لعمليات الترجمة العربية اللاتينية، ووفقًا لبورنت، ساهمت العوامل التالية في الهيمنة على طليطلة:

أولًا: امتلك جعفر أحمد الثالث سيف الدولة آخر بني هود في أربعينيات القرن الثاني عشر، مكتبة ربما كانت جزءًا من المكتبة الملكية (تأملًا في جزء بورنت) وبذلك تكون هي التي استخدمها مترجمون قرية إبرو في البداية وربما جيرارد الكريموني عندما انتقل إلى طليطلة.

وثانيًا: الحكم الإسلامي الموحد الذي حكم شمال أفريقيا وامتدادها حتى إسبانيا الإسلامية بحماس عام ١١٤٧م أدى إلى نفي المسيحيين واليهود العرب (المستغربين) وأصبحت طليطلة هي موطنهم الجديد، وفي عهد رئيس الأساقفة كاسل مورون (Castellmoron) (١١٥٢ ـ ١١٦٦م) كانت هناك خطوط اتصال مفتوحة بين مجتمع المستغربين ورجال الدين الفرانكيين أكثر من العقود الأولى بعد الغزو.

ثالثًا: القدوم المستمر لرجال الدين الفرانكيين مع الرعايا الأوربيين الآخرين عزز تطورًا حيًا فرانكيًا في طليطلة، وضمن أن الترجمات من اللغة العربية لن تلقى مستمعين على المستوى المحلي فقط بل إنها ستنتشر في الخارج أيضًا[١٥].

عُرف إبراهيم بن داوود بين الباحثين المسيحيين الكاثوليكيين باسم ابن داوود الإسرائيلي، وكان واحدًا من اللاجئين من الموحدين في قرطبة واستقر في طليطلة بحلول عام ١١٦٠م حيث ألف أعمالًا باللغة العربية والعبرية عن موضوعات في الفلسفة والفلك وتاريخ اليهود في أسبانيا؛ في خطاب مقدمته، وضح ابن داوود حقيقة أنه خطط لترجمة الموسوعة الفلسفية لابن سينا (كتاب الشفاء)، في هذا الخطاب، ربما يكون موجهًا إلى رئيس الأساقفة يوحنا، أرفق جزءًا من ترجمته، ويبدو أن الخطاب كان

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

ناجحًا وحصل على مساعدة رئيس الشمامسة دومينيكوس جودنيساليوس (Dominicus Gundissalinus) (المعروف أيضًا باسم يوحنا الإشبيلي من ليميا (John of Seville and Limia)، وترجما معًا كتاب **الشفاء** كاملًا، ذلك الكتاب الذي له تأثير على النفس، وكتب ابن داوود الإهداء إلى رئيس الأساقفة، ويصف فيه كيف وضع الترجمة المبدئية من النص العربي عند ابن سينا إلى اللغة المحلية (اللغة العامية في طليطلة أو لغة الجدل الرومانسية المحلية) والتي ترجمها بعد ذلك رجل الدين المتعلم في المدارس اللاتينية (رئيس الشمامسة في ذلك الوقت دومينيكوس جودنيساليوس) من اللغة الوسيطة (غالبًا الجدلية القشتالية) إلى اللغة اللاتينية المطلوبة، هذا وصف لما أصبح منهج عمل منتظم[١٦]، وفي الحقيقة، زعم البعض أن هذه العملية ساعدت في نمو وتطور اللغات الرومانسية المحلية حيث استخدمت كلمتي قشتالي وقشتالية في إسبانيا لتطلق على الزوجين.

كان جيرارد الكريموني (Gerard of Cremona) هو أكثر المترجمين إنتاجًا في طليطلة (١١١٤ ـ ١١٨٧م) ولكنه لم يترك إهداءً باسمه، وعاش وتوفي في طليطلة وأطلق عليه طلابه وزملاؤه، وأتباعه، اسم «مفخرة رجال الدين» ونسبت إليه سبعون ترجمة عن موضوعات كثيرة مثل الرياضيات والطب والفلسفة الأرسطية، هذا النموذج من مشاركة رؤساء الأساقفة ورؤساء الشمامسة استمر حتى الجيل الثاني من المترجمين؛ فكان مارك أوف توليدو (Mark of Toledo) ومايكل سكوت (Michael Scot) مثل جيرارد الكريموني من رجال الكنيسة الكاتدرائية بنهاية القرن وحلول القرن التالي (الثالث عشر)، واستكمل مايكل سكوت عمل جيرارد الكريموني في ترجمة أرسطو وحتى «ما أضافه ابن رشد (المتوفى عام ١١٩٨م) من شروح، الذي عاصر جيرارد في قرطبة»[١٧]، بناء على طلب من رئيس شمامسة طليطلة، موريشيوس (Mauritius)، ترجم مارك القرآن الكريم وكتاب عقيدة الإيمان لابن تومرت (توفي تقريبًا عام ١١٢٩ أو ١١٣٠م) وهو المؤسس العقائدي لحركة وأسرة الموحدين[١٨].

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٣، انظر: Richard C. Taylor, «Averroes: Religious Dialectic =

وبالرجوع مرة أخرى إلى جيرارد الكريموني، كانت ترجمة الأعمال العربية في طليطلة تتبع تيارين، اتبع أحدهما جيرارد الكريموني الذي سجل أتباعه قائمة ترجماته بعد وفاته، ربما فهم جيرارد مسار أو اتجاه الفلسفة من كتاب تصنيف العلوم للفارابي الذي ترجمه من قبل، وفي هذا العمل يدرج الفارابي كل قسم من الأقسام الرئيسة من العلوم من القواعد اللغوية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا والسياسة والقانون واللاهوت، علاوة على ذلك، أشير إلى كتب أرسطو المتصلة بهذه الموضوعات، ومع ذلك، ترجم جيرارد المغالطات وأطلق عليه اسم «الكتاب البرهان» وكان هذا هو اسمه الشائع المستخدم في اللغة العربية[19]. (التراث العربي وليس التقاليد العربية).

استقال مايكل سكوت (Michael Scot) من العمل بالكنيسة في طليطلة قبل ١٢٢٩م وأنهى وظيفته (وتوفي) أثناء عمله لدى فريدريك الثاني رئيس هوهنشتاوفن في صقلية، وأكمل هيرمان الألماني عملية ترجمة شروح ابن رشد كما أكمل أحد الشروح بتاريخ ٣ حزيران/ يونيو ١٢٤٠م في كنيسة صغيرة ملحقة مع دير سانت ترنيتي في منطقة الفرانكيين (المذكورة أعلاه) بجانا الكاتدرائية، وتم تأسيس الدير بعد عام ١١٩٥م وكان ذلك بهدف إنقاذ الأسرى المسيحيين الكاثوليك في المناطق الإسلامية، وتم تعليم الإخوة اللغة العربية ليتفاوضوا مع السلطات الإسلامية ومن المثير للسخرية هنا أن هيرمان على الأرجح قد وجد مساعدة لغوية في ترجمة عمله، وذكر بورنت أيضًا أنه حتى مغادرة مايكل سكوت، كان نشاط الترجمة مرتبط بالكاتدرائية أمام أي مؤسسة أخرى في مجتمع طليطلة، ومن الفوائد الملحوظة أيضًا تغير الأمم الأوروبية التي تم اختيار رؤساء الشمامسة منها؛ كانوا فرنسيين حتى عام ١١٨٠م، وظل الجزء الكاتدرائي تحت السيطرة الفرانكية حتى أوائل القرن الثالث عشر ولذلك، كان رئيس الشمامسة الذي اصطحبه مايكل سكوت إلى مجلس لاتيران الرابع في روما عام

= and Aristotelian Philosophical Thought,» in: Peter Adamson and Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 180.

(١٩) Charles Burnett, «Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe,» in: Adamson and Taylor, eds., Ibid., pp. 373 and 374.

١٢١٥م هو رودريجو جيمنز (Rodrigo Jimenez)، إسباني الجنسية[٢٠].

ومع أن الإسهامات التي قدمها الباحثون المحليون على المستوى العام (مثلًا أحد المستغربين يدعى جاليبوس ساعد جيرارد في ترجمة كتاب «المجسطي» لمؤلفه بطليموس وساعد اليهودي أبوتيوس مايكل سكوت في ترجمة نص عن علم الكون)، إلا أن اتجاه مشروع الترجمة ظل في قبضة الغرباء وكانت الترجمة منتجًا تجاريًا للعملاء خارج البلاد وليس في المجتمع المحلي، لم تكن هذه الترجمات هي ما يُرسل إلى الخارج فحسب، بل أيضًا الباحثون مثل ثاديوس (Thaddeus) الذي جاء من هنغاريا وحرر نسخًا من ترجمة جيرارد لكتاب «المجسطي» عام ١١٧٥م، ونسخ نفس النص روجر أوف فورنيفال (Roger of Fournival) رجل فرنسي وعالم فلك في بلاط الملك فيليب أوجست (Philippe Auguste)، وأحد الاستنتاجات التي يمكن تقديمها من دراسة حركة الترجمة اللاتينية العربية في طليطلة هو أنها كانت في معظم أجزائها «محددة بما كان مطلوبًا في جامعات أوروبا المؤسسة حديثًا والتي كانت خارج أسبانيا»[٢١].

ولم تكن طليطلة مركز ترجمة الأعمال العلمية اليونانية فقط، بل كان مجال الفلسفة أيضًا له أهمية لا بأس بها، واتصلت أعمال الترجمة بأعمال مختلفة للفلسفة الأفلاطونية الجديدة ومنظومة أرسطو، وبذلك، في مجال الفلسفة الأرسطية في طليطلة على وجه الخصوص، اتضح أنه منذ منتصف القرن الثاني عشر حتى آخره كان هناك تصنيف مهول وغني للأصول الأصلية من ناحية لمنظومة أرسطو مع الأعمال التكميلية لألكسندر أوف أفروديسياس (Alexander of Aphrodisias) والكندي والفارابي وأعمال ابن سينا والغزالي من جانب آخر. وكان الرأي الموثق لدى الباحثين في الفلسفة العربية الإسلامية أن ابن سينا والغزالي كانوا يمثلون أكثر من أو ماذا كان يقرأ ويدرس الباحثون العرب واليهود، ومع ذلك، يجب أن نشير أن ابن تيمية في نقده للصوفية والمتكلمين والفلاسفة والشيعة، ألقى اللوم على

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٤. انظر أيضًا: Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts; 23 (London: Warburg Institute, University of London, 1993).

انحدار صفاء العقيدة الإسلامية (كما رأى هو ذلك ومن بعده ومن قبله) بتطبيق الميتافيزيقا الأرسطية كاملة والتي نتجت عن تطبيق مناهج وافتراضات مشروحة في الأورغانون الأرسطي.

مع التزايد المفاجئ في الاهتمام بأعمال أرسطو بين مجموعة من الباحثين العرب في قرطبة في أواخر القرن الثاني عشر، إلا أن هناك حدث منفصل وهو ما تُرك من الإمبراطورية الإسلامية في الغرب (شبة جزيرة ايبريا)، كان له نتائج جوهرية في الغرب المسيحي الكاثوليكي[٢٢]. وكانت عمليات ترجمة شروح ابن رشد المذكورة أعلاه وما لها من أثر على التفكير الأرسطي الغربي حتى القرن السابع عشر تقريبًا وبين السكولاستيين البروتستانت (ترجمات شروح ابن رشد المذكورة أعلاه هي ما تركت أثرًا على التفكير. . .)[٢٣]، والرابط بين قرطبة وطليطلة في هذا الجانب قد يكون ضعيفًا أو غير موجود وقت وجود جيرارد الكريموني، ومع ذلك لا يزال هناك احتمال لوجود هذا الرابط حيث كان اللاجئون من الموحدين في قرطبة قادرين على إحضار شروح ابن رشد معهم، ومن سوء الحظ لم تكن ترجمة جيرارد أو كريمونا لأرسطو ضرورية وصارت له ميول أخرى كما أن جيمس من البندقية ثم بورجندي من بيزا بدلوا أعماله وآخرون داخل حركة الترجمة العربية اللاتينية بالترجمات اليونانية اللاتينية. وأخيرًا، عند اقتراب نهاية القرن الثالث عشر، تفوقت ترجمات ويليام أوف مويربك (ويليام المويربيكي) (William of Moerbeke) على ترجمات جيرارد ليس في أعمال أرسطو فقط، بل على شروح الباحثين العرب في أعمال أرسطو واحتلت شروح ابن رشد الباهرة مكان الأعمال التكميلية

---

(٢٢) Burnett, «The Coherence of the Arab-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century,» p. 263.

(٢٣) وثق ريتشارد إ. مولر هذا في مؤلفه المكون من أربعة أجزاء عن وضع قواعد البروتستانية عن اللاهوت بعد الإصلاح في القرن السابع عشر. انظر: Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2003).

انظر أيضًا: Carl R. Trueman and R. S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle: Paternoster Press, 1999), and Willem J. van Asselt and Eef Dekker, eds., *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001).

الأخرى[٢٤]، استخدم توماس أكويناس (Thomas Aquinas) ترجمة مويربك (Moerbeke) اليونانية اللاتينية واتخذ مراجع ابن رشد وابن سينا مراجع له[٢٥].

وفي مقاله الصادر باسم «الترجمة من العربية إلى اللاتينية: استقبال الفلسفة العربية في أوروبا الغربية»[٢٦]، يوضح بورنت أن تاريخ الفلسفة الغربية، كانت النصوص المكتوبة باللغة العربية لها دور جوهري، وأكمل قائلًا «أن الفاصل بين البحث العربي واللاتيني كان أكثر نفاذًا عما كان عليه من قبل»[٢٧] معظم القرن الثالث عشر؛ أولًا: أصبحت اللغة العربية في إسبانيا هي لغة الفئات الفكرية في طليطلة ولغة النبلاء بفضل تأثير المجتمع المستغرب، ثانيًا: تشجع الباحثونَ المتحدثون بالعربية على مشاركة اليهود والمسيحيين بفضل دعم فريدريك الثاني والنشاط الفكري في بلاطه الملكي، ثالثًا: وضح الباباوات لأول مرة رغبته الملحة في تعزيز البحث لأعلى مستوى سواء في روما أو فيتيربو، رابعًا وأخيرًا: تبادل الأفكار من خلال منطقة البحر المتوسط كاملة على مستوى أعلى مما كان عليه في السابق[٢٨].

وبدلًا من الترجمة الأدبية لأحد النصوص العربية المهجورة أدى ذلك إلى استخدام الباحثين اللاتينيين لمجموعة شاملة من النصوص العربية (التي قرأوها باللغة العربية) لوضع أعمالهم باللغة اللاتينية، توجد أمثلة متميزة منها جونزالو بيرز (Gonzalo Perez) «جوديل» (Gudiel) (توفي عام ١٢٩٩م) من أصل مستغرب ويتحدث العربية، وتولى مناصب مثل أسقف

---

(٢٤) Burnett, «The Coherence of the Arab-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century,» p. 266.

(٢٥) انـظـر: Majid Fakhry, *Islamic Occsionalism: and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1958).

وهو يلاحظ أن توماس أكويناس يرفض مذهب المناسبة عند المتكلمين لأنه قرأ شروح ابن رشد على أرسطو قراءة متأنية وطبق رأي ابن رشد على السببية الثانوية مما أدى إلى رفضه لمبدأ الكسب عند المتكلمين.

(٢٦) Burnett, «Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe,» p. 370.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(٢٨) المصدر نفسه.

مقاطعة برغش ورئيس الأساقفة في طليطلة وكاردينال روما وأخيرًا مؤسس جامعة قلعة هنارس عام (١٢٩٤م) لم ينقل فقط «ترجمات أجزاء من كتاب الشفاء، ولكنه جمع المخطوطات المكتوبة باللغة العربية والترجمة اللاتينية والمحلية للنصوص العربية»، ورافقه ألفارو أوف توليدو (Alvaro of Toledo) الذي ترجم نصًا فلكيًا عربيًا وكتب شروحًا ووضع مصطلحات لترجمات لاتينية أخرى من نصوص كونية وفلكية مكتوبة باللغة العربية توضح أنه كان قادرًا على القراءة مباشرة من النصوص المكتوبة بالعربية (ربما تتضمن كتاب **تهافت الفلاسفة**)، ويعتبر ألفونسو العاشر (الحكيم) هو أفضل مثال على هذه العملية. حتى قبل أن يصبح ملك ليون وقشتالة عام ١٢٥٢م، وفّر دعمًا ماليًا لعمليات ترجمة نصوص من اللغة العربية، وخصوصًا مجموعات متعلقة بموضوعات فردية قائمة على مجموعة كبيرة من النصوص العربية. «ومع ذلك، كانت اهتماماته لعلوم الفلك والتنجيم والسحر وتشريعات القوانين الإسلامية» قد تكون معظم النصوص العربية التي استخدمها ألفونسو الخامس قد صارت تحت رعايته بعد سقوط قرطبة (عام ١٢٣٦م) وإشبيلية (عام ١٢٤٨م)، وحاول بعد ذلك أيضًا، إنشاء مدرسة «للغتين العربية واللاتينية»[٢٩].

يرى بورنت أن عمليات ترجمة شروح ابن رشد تقدم في جوهرها «مثالًا واضحًا على مذهب الدولية». نشأت أعمال ابن رشد المشار إليها في سياق ثقافي اجتماعي من المذهب الأرسطي الأندلسي في إطار برنامج ترجمة جيرارد الكريموني كما ذُكر أعلاه، أثناء الفترة القصيرة التي تلت وفاة ابن رشد «ترجم الباحثون اليهود والمسيحيون أعماله بدعم من فريدريك الثاني»، وترجم مايكل سكوت (Michael Scot) شرح ابن رشد المطول لكتاب أرسطو «في السماء والعالم»، وخاصة مؤلفات ألبرتوس ماجنوس (Albertus Magnus)، معلم توماس أكويناس (Thomas Acquinas)، تكشف عن اطلاعه على العديد من النصوص الفلسفية المكتوبة باللغة العربية حيث يظهر دليلًا بأنه لم تتم ترجمتهم بالكامل إلى اللاتينية مثل شروح الفارابي لمنطق وفيزياء أرسطو والتي يرى بورنت أنها « قد تكون

(٢٩) المصدر نفسه.

وصلته (ألبرتوس ماجنوس) من خلال عملية تسرب الأفكار من خلال الجدار النافذ بين اللغتين ويمكن ملاحظة موقف مماثل لدى تابعه الدومينيكي أرنولد (ساكسوني الأصل)»، تم توثيق تصنيف المؤلفات الفلسفية العربية في القرن الثالث عشر في مكان آخر كما ثبت من وجودها في مكتبات مختلفة[٣٠]، ويمكن ملاحظة هيمنة المؤلفات الأصلية المكتوبة باللغة العربية على الفلسفة الغربية في الواقع عندما انتقد جاليز الروماني أخطاء الفلاسفة وكانت معظم أسماء الفلاسفة المكتوبة عربية أو فلاسفة كتبوا فلسفاتهم بالعربية مثل موسى ابن ميمون (Moses Maimonodes) باستثناء أرسطو. وحتى عندما انتقد أرسطو، استخدم جاليز النصوص المترجمة من العربية إلى اللاتينية في الفيزياء والميتافيزيقا وكتاب النفس «لأنه أخذها من النصوص المدرجة في شروح ابن رشد»[٣١].

ويرى بورنت أن توماس أكويناس تناقش حول علم اللاهوت على أنه فرع معرفي فكري في جوهره، موضوعه الأساسي وفي المقام الأول هو الرب، واتفق معه المتكلمون على هذا الرأي، ولأن الساعي إلى الخلاص[٣٢] لا يستطيع أن يعرف جوهر وجود الرب، ولأن طبيعة المعرفة لدى الإنسان تنبع فقط من حواسه (يوافق ابن تيمية على هذا الرأي)، تكون معرفة الساعي إلى الخلاص بالرب محدودة جدًا ومع ذلك، يمكن أن يكون لديه معرفة جزئية بالرب إلا أن مصدر المعرفة البشرية، الخبرة الشعورية، تقلص هذه المعرفة، يقدم توماس أكويناس وغيره من أتباع مذهب الواقعية افتراضًا رئيسًا بأن «الرب سبب أصلي يترك ما يدل على هذه السببية لأن كل سبب يدل على نفسه بنتائجه»[٣٣].

هذا المنهج النابع من الإشارات الظاهرة في نتائج إدراك طبيعة الرب

---

(٣٠) هذا رأي هارالد كيشالت بالنسبة إلى بورت ولكنني لم أجد مصدرًا للمعلومة حتى الآن.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٣٢) الساعي إلى الخلاص هو من كان يتبع «طريقًا» إلى الخلاص، وكان رحالًا أو مسافرًا (حسب المعنى الأصلي في اللاتينية أثناء العصور الرومانية).

(٣٣) Ronald L. Ferguson, «The Debate Over «Scientific» Theology in the Fourteenth Century: Francis of Marchia and Gregory of Rimini,» (Thesis submitted to University of Wisconsin 1971), p. 17.

يمثل نوعًا (أو بلغة التعبير المستخدمة في العصور الوسطى) من علم اللاهوت الذي يوجهه الميتافيزيقا، كما أن هذا النوع من التفكر له قيمة في الأغراض التبريرية باعتبارها أول خطوة (توضع بناءً عليها أول خلفية مشتركة للجدل) في الحوار مع التوجهات الفكرية التي لا تستخدم المسلمات المسيحية واليهودية ولا تتناسب هذه المعرفة بأي حال مع علم الخلاصيات (عقيدة الخلاص)، ويرى توماس أكويناس لهذا السبب أن علم اللاهوت يجب أن يضم الأبعاد المعرفية الأخرى التي تضمن سعادة الإنسان الأبدية كما يعتقد توماس أكويناس أن علم اللاهوت يجب أن يتضمن دراسة أركان الإيمان (أساسيات العقيدة) كما توضحها الكتب المقدسة وتعلمها الكنيسة الكاثوليكية، هذه المعرفة المرسخة في الكتب المقدسة والموروث الديني (القرآن الكريم والسنة النبوية والحديث الشريف بالنسبة لابن تيمية وغيره من أهل الأثر) هي وحدها الوسيلة المناسبة للخلاص، ولكن إذا أُثير تساؤل إن كانت هذه المعرفة علمية أم لا، سيجيب غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) وابن تيمية بلا[٣٤].

يتناول توماس أكويناس قضية ما إذا كانت المعرفة علمية أم لا في الجزء الأول، السؤال الأول والركن الثاني من كتاب الخلاصة اللاهوتية وصمم أن علم اللاهوت المقدس فرع معرفي (بالمعني الأرسطي الخالص) يتميز بخاصية جوهرية لاحظ أنها تماثل طبيعة العلم، وتتم معرفة هذا المجال العلمي على مستويين: المعني الأساسي (أو الأولي) حيث يضم طرق المعرفة التي توضحها مبادئ الرياضيات أو علم الهندسة، تم وضع هذه الأنظمة بناء على مبادئ بديهية متاحة للجميع وتؤدي إلى استنتاجات يجب تقبلها (دون أدنى شك)، أما على المستوى غير الأساسي (الثانوي) توجد علوم لا تنتج مباشرة من مقدمات بديهية، ولكن تأخذ مقدماتها الأولية من استنتاجات علوم أعم منها قائمة على مقدمات بديهية، وبذلك، يمكن إدراك أن مستوى المعرفة الثانوي يقوم في أساسه على مبادئ بديهية ولكن على نحو غير مباشر، ويكون تكوّن المعرفة على المستوى الثانوي قادر على تحقيق ضرورة جوهرية من ضروريات العلوم القائمة على مبادئ

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

بديهية، وعلى سبيل المثال، يعتقد توماس أكويناس كما أن الموسيقى ترتبط بالرياضيات كما يرتبط الرسم المنظوري بالهندسة مجرد ارتباط، يُعد مستوى المعرفة الثانوي «مستوى تابع» للمستوي الرئيس[٣٥].

اعتقد توماس أكويناس أن علم اللاهوت مشتق من العلوم وهو يرتبط بعلم أعم منه على سبيل المقارنة بنفس طريقة ارتباط الموسيقى بالرياضيات وارتباط الرسم المنظوري بالهندسة[٣٦]، هذا العلم الأعم هو المعرفة أو العلوم الإلهية والطوباوية؛ فتعريف الرب لذاته أمر بديهي له وواضح ومباشر لمخلوقاته، لذلك، وجود الرب له نفس سمات المبادئ الجوهرية للرياضيات، وعندما ينكشف شيء من هذا المستوى الجوهري لمعرفة الرب أمام الساعي إلى الخلاص، فإنه ينكشف في هيئة «أركان الإيمان»

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣٦) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (Ottawa: Institute of Mediaeval Studies, 1941), part I, q. 1, art. 2: «Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetic, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo».

وفقًا لترجمتها إلى الإنكليزية على يد آباء مقاطعة الدومينيكان الإنكليزية، تنص هذه الفقرة على ما يلي: «I answer that, sacred doctrine is a science. We must bear in mind that there are two kinds of sciences. There are some which proceed from a principle known by the natural light of the intelligence, such as arithmetic and geometry and the like. There are some which proceed from principles known by the light of a higher science: thus the science of perspective proceeds from principles established by geometry, and music from principles established by arithmetic. So it is that sacred doctrine is a science, because it proceeds from principles established by the light of a higher science, namely, the science of God and the blessed. Hence, just as the musician accepts on authority the principles taught him by the mathematician, so sacred science is established on principles revealed by God».

«أجيب بأن هذا المذهب المقدس هو علم. يجب علينا أن نضع نصب أعيننا أن هناك نوعين من العلوم. هناك بعض منها ينطلق من مبدأ معروف بالضوء الطبيعي للذكاء، مثل الحساب والهندسة وما شابههما. وهناك البعض الذي ينطلق من مبادىء معروفة بضوء علم أعلى: ومن ثمّ ينطلق علم المنظور من مبادىء أنشأتها الهندسة، وتنطلق الموسيقى من مبادىء أنشأها علم الحساب. لذلك هذه العقيدة المقدسة هي علم، حيث إنه ينطلق من مبادىء أنشأها ضوء علم أعلى، يسمى علم الإله والمبارك. ولذلك، مثلما يقبل الموسيقي المبادىء التي يعلمه إياها عالم الرياضيات، فإن العلم المقدس ينطلق من مبادىء أوحاها الإله».

انظر: Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, translated by Fathers of the English Dominican Province, complete English Edition in 5 vols. (Allen, TX: Christian Classics, 1981), vol. 1, p. 2.

كما توضح الكتب المقدسة، وتحمل «أركان الإيمان » بدورها أول افتراضات في الحوار اللاهوتي، ونلاحظ أن الأركان الثلاثة التي ترسخ أول افتراضات ليست بديهية بذاتها ولكنها قائمة ثانويًا على أساس مبادئ بديهية مما يكون قاعدة معرفة فرعية، ولهذا، تكون المعرفة التي كشفها الرب هي أساس المجادلات القياسية التي تبني مبدأ اللاهوت[٣٧]، هل هذه الفكرة اختلاط لغوي أم براعة ابتكرها توما؟

يلزم توضيح بعض الأمور في بادئ الأمر؛ فتعريف الرب لذاته يظهر من خلال توافق الطوباوي مع المبادئ البديهية للعلوم كما حددها أرسطو في فكرته عن العلوم، أركان الإيمان المستنتجة من الكشف عن هذه الرؤية الأساسية هي المبادئ الأولى في المعرفة الفرعية المعروف بعلم اللاهوت أو العقائد المقدسة، بمجرد ترسيخ أركان الإيمان، يجري الجدل من خلال تطبيق القياس المنطقي على نحو دقيق وكأن محتواه غير المباشر نسبًا أو زوايا؛ فتنتج العلوم أو المعرفة بمعناها الضيق من هذه العملية ويكون العلم الحقيقي هو معرفة الرب لذاته، تلك المعرفة الإلهية التي يظهرها لنا الطوباوي (اعتقد أن هؤلاء الطوباويون هم الأنبياء والرسل في الأساس)، أركان الإيمان مستنتجة من الوحي (الكتب المقدسة) فيما يتصل بهذه الرؤية وهي المبادئ الأولى في المعرفة الفرعية المعروفة بعلم اللاهوت أو العقائد المقدسة[٣٨].

تفترض الصيغة التقليدية أن نفس العارف يدرك المقدمات البديهية والنتائج المنطقية الضرورية النابعة منها. الصيغة المقدمة من توماس تفرض تساؤلًا وجوديًا: كيف يمكن لمعرفة بديهية لدى شخص آخر أن تكون معرفة لدي؟[٣٩]، صحيح أن الموسيقي يبحث داخل الرياضيات والمهندس المعماري يدرس الهندسة، إلا أن هذا البحث التجريبي غير مسموح للمسيحيين فيما يتصل بأركان الإيمان، ويتضح أن الصيغة الأساسية لدى توماس أكويناس ابتعدت بالفعل عن فكرة اعتبار العلوم على أنها مجال

---

(٣٧) Ferguson, Ibid., p. 20.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

للمعرفة، هذا الإدراك الدقيق للمبادئ البديهية كان محلًا للهجوم بالفعل من نقاد توماس[٤٠].

باعتباره عالم لاهوت مسيحي، يسلم توماس أكويناس بصحة أركان الإيمان بعيدًا عن أي خطأ؛ فمن المستحيل إثبات عدم صحتها لأنه لا يمكن إثبات وجود ضد للحقيقة، والدليل على ذلك عدم قدرة المعارضين على إثبات زيف حقيقة هذه الأركان المقبولة بالفعل، ومع ذلك، يتضح أن المسيحيين ليسوا في وضع أفضل من معارضيه لأنه هو أيضًا لا يستطيع إثبات صحتها أخيرًا، يستطيع الساعي إلى الخلاص وحده أن «يبرهن» على حقيقة أركان الإيمان فقط لمن يشاركه مقدماته بالفعل[٤١]، ويتضح أن أفضل ما يمكن لتوماس أكويناس أن يقوم به هو التأكيد على ضرورة المبادئ التي يقوم عليها علم اللاهوت تلك الأهمية التي تضمنتها حقيقة اشتقاق تلك المبادئ في جوهرها من الوحي الإلهي[٤٢]، هذا هو نفس الاستنتاج الذي توصل إليه ابن تيمية وغريغوري الريميني (Gregory of Rimini).

يرفض دونز سكوتس (Duns Scotus) رأي توماس الأساسي وهو أن علم اللاهوت «العقائد المقدسة» علم فرعي، وانطلاقًا من دفعه للرد على جُدُل توماس، استمر دونز سكوتس في إعادة صياغة تلك المسألة التي أصبحت توجهًا جديدًا لإدراك أن اللاهوت علم[٤٣]، وفي تناول دونز سكوتس لهذا التساؤل، وضح نقطتين موجودتين في مؤلفات توماس أكويناس مع أنها غير موضحة على نحو خاص، في بادئ الأمر، يوجد شرح دقيق لتعبيرات تتصل بكيفية إدراك العلوم منذ بدايتها بمعناها المحدود، وقدم حالات موجودة من نموذج أرسطو، ثم ميز بين تعريف الرب لذاته ومعرفة الساعي إلى الخلاص بالرب[٤٤].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٩. العبارة اللاتينية المترجمة إلى الإنكليزية هي: «whether theology is a science» «[ما إذا كان اللاهوت علمًا]».

(٤٤) المصدر نفسه.

والضروري هنا هو ملاحظة تمييز سكوتس بين طبيعة تعريف الرب لذاته وتعريف الطوباويين له (لم يجر توماس أكويناس هذه المقارنة)، يرى سكوتس أن تعريف الرب لذاته يتوافق مع كل حالات الإدراك العلمية على مستواها المحدود، باستثناء الاستطراد، آخر حالة في قائمة سكوتس (يجب أن نتذكر: ليس كل المجادلات الاستطرادية معرفية، ولكن كل عمليات المعرفة استطرادية بطبيعتها)، تعريف الرب لذاته ولمخلوقاته مباشر أي إنه لا يحتاج عملية منطقية ليعرف بها نفسه[٤٥]، ومع ذلك، يختلف تعريف الرب لذاته عن تعريف الطوباويين له، لأن معرفتهم بالرب استطرادية نتيجة إدراكهم ذلك باعتبارهم ساعين إلى الخلاص، وبذلك يمكن إدراك معرفتهم على أنها علوم بمعناه المحدود (المعرفة)، لم يقدم توماس أكويناس هذا التمييز[٤٦]. ورفض سكوتس فكرة أن درجات المعرفة العليا لدى الرب والطوباويين هي المبادئ الأولى في علم اللاهوت الخلاصة من ذلك، يمكن القول بأن مساهمة سكوتس في التساؤل الرئيس لها شقان: (١) رفض اللاهوت باعتباره علمًا فرعيًا مما يحيل اعتبار المعرفة جزءًا من المنظومة اللاهوتية، (٢) إعادة صياغة سكوتس لفكرة اللاهوت باعتباره علمًا وخصائصه بالنسبة للتفكير المسيحي: (أ) الاحتفاظ بفكرة الاحتمال والمصادفة (٢) إعادة صياغة فكرة الضرورة (ج) التأكيد على الأبعاد العملية للإيمان[٤٧].

يقدم توماس أكويناس من يصرون أن اللاهوت بطبيعته ومن الأساس علم وفي معناه المحدود، ولم يحاول دمج الأفكار الأرسطية والمسيحية فقط، بل حاول وضع إطار يضع من خلاله علم اللاهوت على قدم المساواة مع المنهج الأرسطي ومعانيه، نظرية توماس أكويناس عن علم اللاهوت باعتبارها علمًا فرعيًا هي محاولة لتأمين علم اللاهوت داخل إطار عمل يتمتع بأعلى مستوى متميز يقبله الباحثون في أيامه.

يمثل دونز سكوتس ووليام أوكهام (William Okham) المجموعة

---

(٤٥) تأكيد على ما ذكرته.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩ و٣٠ ـ ٣١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

الرئيسة الثانية، التي لا تزال تعتقد أن معرفة تصنيف أرسطو تساعد في تصنيف علم اللاهوت المسيحي، ولكنهم رفضوا وصف علم اللاهوت باعتباره علمًا بمعناه المحدود (المعرفة)، انتقل سكوتس وأوكهام إلى مستوى أكثر دقة في استخدام المصطلحات وبذلوا جهدًا ملحوظًا لتعريف المصطلحات المستخدمة في معرفتهم الخاصة باللاهوت السكولاستي، ونجاح كلاهما في نقل الإطار الرئيس لحوار اللاهوت باعتباره علمًا وذلك للحفاظ على ميزة الأفكار اللاهوتية المسيحية عند منافستها لرأي محل انتباه ولكنه غريب (المنطق الأرسطي والميتافيزيقا).

الفصل الخامس

غريغوري الريميني وباريس

المعلومات المتصلة بسيرة غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) مأخوذة من مقال متميز كتبه كريستوفر تشابل (Christopher Schabel) في موسوعة ستاندفورد في الفلسفة، وتتضمن المصادر الرئيسة الأخرى التي استخدمتها جوردون ليف (Gordon Leef) وهيكو أوجستينوس أوبيرمان (Heiko Augustinus Oberman)[1]. ألف جوردون ليف كتابًا واحدًا على الأقل عن كل من ويليام أوكهام (William Okham) وغريغوري الريميني وتوماس برادوارين (Bradwardine)، رئيس الأساقفة في مدينة كانتربري، وألف هيكو أوبيرمان دراسة في حجم الكتيب عن توماس برادوين وحرر ملخصًا وافيًا لدراسات كتاب أوربيين مختلفين عن غريغوري الريميني كما ألف أوبيرمان أيضًا كتبًا مختلفة عن موضوعات مثل فترة الوصول إلى الإصلاح البروتستانتي ومن هذه المؤلفات الصادر باسم «حصاد علم اللاهوت في العصور الوسطى» (The Harvest of Medieval Theology) و(فجر الإصلاح The Dawn of the Reformation) حيث ذكر فيهما شخصية غريغوري الريميني، وأمتع كريستوفر تشابل المؤرخين بمقدمة ممتازة عن غريغوري الريميني بداية بخطاب البابا كليمنت السادس المؤرخ في ١٢ كانون الثاني/ يناير ١٣٤٥م

---

(١) Christopher Schabel, «Gregory of Rimini,» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Online version), <http://plato.stanford.edu/entries/gregoty-rimini>; Gordon Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought* (Manchester: Manchester University Press, 1961), and Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986).

والذي ذكر ترشيح غريغوري لمنصب أستاذ علم اللاهوت بجامعة باريس.

التحق غريغوري الريميني برهبنة المتسولين الأوغستينية وحصل على درجة البكالوريوس الباريسية في علم اللاهوت وقد درس حتى الآن لمدة اثنين وعشرين عامًا: ستة أعوام متتالية في فرنسا ثم عاد إلى موطنه وتولى مناصب ريادية في بولونيا وبادوفا وبيروجيا، ومرت أربعة أعوام حتى الآن ليعود إلى باريس ليلقي محاضرات عن مؤلفات الأحكام (*Sentences*) لبيتر لومبارد (Peter Lombard)، تلك المحاضرات التي أتمها بمستوى جدير بالثناء[٢].

رأى كريستوفر تشابل أن معظم المعلومات المتصلة بسيرة غريغوري الريميني مأخوذة من خطاب البابا كليمنت السادس، ويمكن التخمين من هذا الخطاب أن غريغوري درس علم اللاهوت في البداية في باريس منذ عام ١٣٢٢ أو ١٣٢٣ حتى ١٣٢٨ أو ١٣٢٩م تقريبًا، علاوة على ذلك، يمكن الاستنتاج من تفاصيل هذا الخطاب البابوي أن غريغوري ولد في ريميني عام ١٣٠٠م تقريبًا، التحق بالرهبنة الأوغسطينية ثم تلقى تعليمه الأساسي قبل السفر إلى باريس، وتوسعت مداركه هناك حيث تلقى أحدث الأفكار وقتها في اللاهوت الفلسفي (أو ما يسميه المسلمون علم الكلام) وخاصة أفكار الفرانسيسكاني بيتر أوريول (Peter Auriol) الذي توفي (أو كان قد توفي قبل) الجزء الأول من عام ١٣٢٢م، ويعتقد كريستوفر تشابل أن الخطاب البابوي مرتب ترتيبًا زمنيًا بدقة حيث لاحظ فيه ما يلي:

درس غريغوري علم اللاهوت في مراكز تعليمية مختلفة في إيطاليا، أولها بولونيا حيث عمل بصفته قارئ نصوص في أواخر عام ١٣٣٢ و١٣٣٣ وأوائل عام ١٣٣٧م[٣].

---

(٢) O. Delucca, «Gregorio da Rimini: Cenni biografici e documentary,» paper presented at: *Gregorio da Rimini losofo (Atti del Covengo - Rimini, 25 novembre 2000)* (Rimini: Raffaelli, 2003), pp. 45-65.

وفقًا لاقتباس كريستوفر تشابل (Christopher Schabel) في إسهامه في موسوعة ستاندفورد على الإنترنت. انظر: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

(٣) قارئ النصوص هو ذلك الشخص الذي يقرأ أجزاءً من الكتاب المقدس أو الأعمال اللاهوتية أمام جماعة من المصلين أو أفراد مجتمع ديني أو باعتباره محاضرًا (في بعض الجامعات التي تسمح بذلك) يمكن تكليف قارئ النصوص أيضًا بقراءة نصوص الكنيسة ذات الطبيعة الإدارية.

في الاجتماع العام لرجال الكنيسة الأوغسطيين في سيينا عام ١٣٣٨م، من المحتمل أن يكون قد تم نقله إلى بادوفا، ومن هناك تم تنقله إلى بيروجيا، والاحتمال الأكبر أنه عندما كان غريغوري في إيطاليا، اطلع على أعمال باحثي أكسفورد في عشرينيات وثلاثينيات القرن الرابع عشر وفقًا لكل احتمالات ويليام أوكهام (William Okham) وآدم وودهام (Adam Woodham) وريتشارد فيتزرالف (Richard Fitzralph) ووالتر تشاتون (Walter Chatton)، ويستمر هناك تخمين من الخطاب البابوي أن غريغوري قد عاد إلى باريس في أواخر عام ١٣٤٠ أو عام ١٣٤١م لتدريس مؤلفات الأحكام «Sentences» ولكن كريستوفر تشابل يرى أن مدة «الأعوام الأربعة» قد تعود إلى تاريخ تعيينه في الاجتماع العام لرجال الكنيسة في مونبلييه أي عام ١٣٤١م وقد تكون هذه هي فترة التحويل التي تلقى فيها غريغوري التعليمات ليعود إلى باريس عام ١٤٣٢م لمدة عام حتى يستعد لإلقاء محاضرات عن مؤلفات الأحكام «Sentences» والتي ألقاها في الفترة بين عامي ١٣٤٣ ـ ١٣٤٤م ولكن هذا الأمر ليس يقينيًا لأن المؤرخين قد راجعوا تسجيلات هذه المحاضرات، أصبح غريغوري على الأرجح أستاذًا في علم اللاهوت عام ١٣٤٥م حسب تأكيد الخطاب البابوي؛ فعقد حوارًا جدليًا لاهوتيًا واحدًا على الأقل في باريس ولكنه راجع تفسيره لمؤلفات الأحكام «Sentences» حتى عام ١٣٤٦م «وأزال بعض الفقرات التي كانت تُعد فيما مضى إضافات لاحقة»[٤]، وفي نهاية عام ١٣٤٦م، كان السيد غريغوري في ريميني ووجد نفسه في العام التالي يدرس في بادوفا مرة أخرى حيث مكث حتى عام ١٣٥١م عندما تقرر في الاجتماع العام لرجال الكنيسة المنعقد في بازل إعادته إلى ريميني ليلقي محاضراته في حلقات الدراسة الناجحة بها وظل غريغوري في ريميني حتى آخر عام ١٣٥٦، ومع ذلك، تم انتخابه في ٢٠ مايو ١٣٥٧م الممثل العام للأوغسطيين في الاجتماع العام لرجال الكنيسة المنعقد في مونبلييه متوليًا بعد توماس ستراسبورج. توفي غريغوري الريميني في نهاية عام ١٣٥٨م في فيينا[٥].

---

(٤) Christopher Schabel, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 2, <http://plato.stanford.edu>.

(٥) Venicio Marcolino, «Der Augustinertheologe an der Universität Paris,» in: Heiko A. =

من أهم مؤلفات غريغوري شرحه لأول مؤلفين في «الجمل»، حصلت على عشرين مخطوطة كتابية سليمة منه بينما تفسيره للكتاب الثاني كان اثنتي عشرة مخطوطة فقط، ولم تطبع إلا نسخ قليلة من شرحه، ولكنه لاقى مؤخرًا نقدًا في ستة مجلدات انظر مؤلف ريميني ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤ ومؤلف بيرمون ٢٠٠٢، تمت ترجمة شرحه إلى اللغة الفرنسية، والألمانية والإنجليزية، أو لا تزال في طور الترجمة(٦).

واجه مؤرخو المذهب السكولاستي في القرن الرابع عشر عدة مشكلات؛ فكان من الصعب تقييم وضع غريغوري في تاريخ الفلسفة (وعلم اللاهوت الفلسفي). يقول تشابل:

ازدهر غريغوري في فترة وصفها المؤرخون بأنها من الفترات المتدهورة والمنتشر فيها الشك الديني والتعصب على عكس فترة توماس أكويناس مثلًا (مات عام ١٢٧٤م)، كانت هذه الرؤية التاريخية صعبة لتقييم غريغوري الريميني بموضوعية(٧).

أهم جزء في فكر غريغوري وقدرته على التأثير في الآخرين قد يكون «تأييده وطبيعة تأييده للقديس أغسطينوس»(٨)، ويري كريستوفر تشابل أن غريغوري قرأ مؤلفات سانت أوغسطين (Saint Augustine) بدقة متناهية وعلى مستوى أشمل من علماء اللاهوت السابقين له، وكان غريغوري قادرًا على الاستشهاد بدقة أكر من معارضيه مثل بيتر أوريول (Peter Auriol) وفرانسيس أوف مارشيا (Francis of Marchia)، وكان اهتمامه بمؤلفات سانت أوغسطين (Saint Augustine) أمرًا ضروريًا بالنسبة لأسلوب «النقد التاريخي» في اللاهوت الفلسفي (أو السكولاستي أو علم الكلام) وخاصة في الرهبنة

Oberman, ed., *Gregor Von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* (Berlin: Walter De = Gruyter, 1981), pp. 127-194.

حسب اقتباس تشابل (Schabel).

(٦) Schabel, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 2.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣.

انظر أيضًا أوبيرمان حيث أطلق على هذه الأسطورة «Thomist Phalanx» وكانت هناك اعتراضات على توجه توماس أكويناس إلى التركيب والتفريع، وهذا عكس الصورة التي قدمها الباحثون التابعون لتوماس أكويناس. انظر: Oberman, *The Dawn of the Reformation*, pp. 4-5.

(٨) Oberman, Ibid., p. 4.

الأوغسطينية التي صورت مسبقًا مناهج البحث المعاصرة، بالإضافة إلى هذا المنهج النقدي التاريخي، كان غريغوري أيضًا جزءًا من «محاولة شاملة لوضع نصوص دقيقة من أعمال أوغسطين وفصل أعمال أوغسطين الأصلية عن الأجزاء الزائفة المنسوبة لها»[٩]، بالإضافة إلى ذلك عندما اقتبس غريغوري من أوغسطين، كان اقتباسه غاية في الدقة مما أدى إلى أخذ الآخرين من اقتباساته مباشرة، بل رجعوا إلى شرحه (البعض يطلق على ذلك اسم سرقة النصوص الأدبية) لمؤلف الأحكام (Sentences) على أنه مصدر أصلي ودقيق لاقتباساته من سانت أوغسطين[١٠].

يرى كريستوفر تشابل أن نظرية المعرفة عند غريغوري لاقت اهتمامًا كثيرًا ولكن لمدة عشرين سنة ماضية فقط، آخر مؤلف رئيس لم يذكره في قائمة مراجعه هو كتاب جوردون ليف عن غريغوري الريميني[١١]. تمسك غريغوري برأي غير واقعي يقول بأن الروح تكوّن المسلّمات فقط بعد إدراك العقل الأشياء الفردية تمامًا قبل ذلك، وبذلك، تمثل الخبرة الشعورية دورًا جذريًا في الإدراك العقلي[١٢].

ويفسر جوردون ليف ذلك أنه ربما يكون كما يلي:

القوى المسيطرة العظمى في تطور الفكر السائد في العصور الوسطى أثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر كانت الثقة بأن الحقائق الإيمانية قادرة على الوصول إلى الإدراك الحسي والاستنتاج العقلي لدى الإنسان؛ فكانت تغذي الكثير من الأفكار المستخلصة والتوجهات التي تتكون لتنتج الاستنتاجات النابعة من تراكم المعرفة الطبيعية، غالبًا الأرسطية في الإطار المسيحي، كما أدت هذه القوة إلى وضع مؤلفات عظيمة للمدافعين عن العقيدة المسيحية مثل مؤلف توماس أكويناس

---

(٩) المصدر نفسه. من المثير أن يمثل صورة مسبقة لعمل لورينزو فالا (Valla Lorenzo) (توفي عام ١٤٥٧م) من ناحية، وتحديثه أيضًا في مؤلف فلوروس من ليون (Florus of Lyon) (توفي عام ٨٦٠م)، الشماس الكارولنجي، الذي يرجع إلى القرن التاسع. وأشار هذا المؤلف بنفسه استعارته لأعمال جيروم وأوغسطينوس.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought.*

(١٢) Schabel, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 9.

خلاصة الكلام لجميع الأنام (*Summa Contra Gentiles*) بغرض إقناع الملحدين وغير المسيحيين[(١٣)].

وتم التفسير الكامل والدقيق للشكوك المتزايدة حول هذا الاتحاد أثناء القرن الثالث عشر وحتى القرن الرابع عشر[(١٤)]، وفُهم علم اللاهوت على أنه نشاط فكري مستقل سيتم فصله عن المعرفة الطبيعية بمعناها المحدود وعُرف علم اللاهوت أنه «مجال مستقل له معتقداته ومبادؤه» ولا يمكن النظر إلى علم اللاهوت باعتباره مجالًا علميًا تحدده القوانين المطبقة كونيًا على المجالات المعرفية لأن أساسه هو الإيمان، وهو قائم على الوحي الإلهي (تلك الحقيقة المقدسة والموحية)، بعيدًا عن المعرفة الطبيعية (مثل التجارب)، انشغل هؤلاء المفكرون بطبيعة المخلوقات حيث رفضوا فكرة أن تكون وسيلة للوصول إلى «معرفة الرب من خلال خلقه»، ولم يعتقدوا بوجود أي وجه شبه بين (معرفة الرب والخلق) لأن الرب «بإرادته الحرة يستطيع أن يمحو السببية الطبيعية وبإرادته يغيب الترتيب المحدود للأشياء»[(١٥)].

اعتاد دونز سكوتس (Duns Scotus) وويليام أوكهام (William Okham) على تخصيص مقدمات شروحهم (عن مؤلفات لومبارد (Lombard) الصادرة باسم الأحكام «Sentences») لتحديد طبيعة علم اللاهوت والوسائل التي يمكن من خلالها معرفة حقائقه، ووفقًا لرأي جوردون ليف (Gordon Leef)، حقيقة الدحض القوي في مقدمة أوكهام لمقدمة دونز سكوتس (Duns Scotus)

---

(١٣) Gordon Leff, «Faith and Reason in the Thought of Gregory of Rimini (c. 1300-1358),» *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 42, no. 1 (September 1959), p. 88.

(١٤) مع احترامي لجوردون ليف (Gordon Leff). إلا أنني أختلف مع عبارته. الاتحاد المشار إليه أعلاه يقصد به الاتحاد بين الموروث المعرفي المسيحي والمنظومة الأرسطية. وباستخدام الأساليب الحدسية في الفلسفة الأرسطية هي ما أدى إلى وجود مشكلات في الديانة الإسلامية والمسيحية في العصور الوسطى، على نحو خالٍ من أي مسؤولية حيث نتجت كل المشكلات عن التطبيق غير الدقيق للميتافيزيقا الأرسطية/ الميتافيزيقية التابعة للمذهب الأفلاطوني الجديد. وكان السكولاستيين البروتستانتيين (أبناء المصلحين البروتستانتيين) في أواخر القرن السادس عشر وحتى السابع عشر هم من اتبع المسار السليم في تطبيق منظومة أرسطو المنطقية من دون الاهتمام بتطبيق الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة أو الأرسطية.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

جذبت انتباه المؤرخين «بعيدًا عن أهمية موقفهما المشترك فعليًا تجاه المقدمات اللاهوتية غير المفسرة!»[١٦] واهتم جوردون ليف في مقاله ثم في كتابه بتحديد الموضوعات الهامة في المناقشة التي قدمها غريغوري (في تمهيده لشرح مؤلفات الأحكام «Sentences» لبيتر لومبارد لشرح طبيعة المعرفة عامة وعلم اللاهوت خاصة، كان هدف غريغوري هو الوصول إلى نقطة التقاء بين طبيعة المعرفة وطبيعة علم اللاهوت ثم البحث في الحالات الخاصة لعلم اللاهوت[١٧].

أول ميزة في عمل غريغوري (Gregory of Rimini) هو التأكد من المعرفة بالتجربة، ورأيه يعاكس تأكيد أوكهام أن المعرفة القابلة للإثبات موجودة في الاستنتاج المنطقي، وصمم بدلًا من ذلك على أهمية فهم الاستنتاج نفسه على نحو كامل، أما الميزة الثانية فهي اعتبار غريغوري أن الفصل بين علم اللاهوت والمعرفة قاطع؛ فعلم اللاهوت يبدأ بالإيمان وإلا يستحيل الوصول إلى حقائقه من دون توجيه عقائدي، نشأ علم اللاهوت وحده على أساس الوحي الإلهي («النصوص المقدسة» أو «الكتاب المقدس»: العهد القديم والعهد الجديد) والحقائق اللاهوتية لا تقبل بأي شيء بعيدًا عن التعاليم الثابتة في النصوص المقدسة، وتظهر الميزة الثالثة في تصريح غريغوري أن علم اللاهوت نفسه لا يمكننا مطلقًا من معرفة الرب على أنه الرب أي الجوهر الحقيقي للرب، ولكن يقول غريغوري: إنه يمكن أن نعرفه فقط (وفقًا لرأي ليف على أنه هو الخالق والعناية الإلهية، أي من ناحية الخلق وليس طبيعة وجوده[١٨]. عبر غريغوري عن هذه الفكرة على نحو أكثر تفصيلًا في تمييزه بين القوة المطلقة للرب وقوته الإلهية؛ فالقوة الإلهية مثبتة حقيقة في الكتب المقدسة وهي تقوي الاعتقاد والتطبيق المسيحي أما القوى المطلقة فتكمن في قدرة الرب الكلية في الكون: ما فعله وما سيفعله فضلًا عن الأحكام الإلهية لهذا العالم، ومن الملفت للنظر أن غريغوري الريميني كان «يمكن أن يبقى مؤمنًا بهذه الأحكام وبذلك لا يحاول أبدًا الوصول إلى معرفة الرب من خلالها» ولكنه

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.

لا يحاول الدفاع عن قوة مقابل الأخرى مثل أوكهام وبرادوارين(١٩).

يعتقد غريغوري الريميني أن هدف المعرفة ليس الملاحظة المباشرة (أو الإدراك) للأشياء الخارجية ولكن «نتيجة الإدراك العقلي التي يمكن الوصول من خلاله إلى استنتاج يتصل بالشيء المرغوب في معرفته» وكل ما ينتج عن كل معرفة يرجع إلى المنطق أو الافتراض، والأشياء نفسها وبماهيتها لا يمكن أن تقدم معرفة حقيقية؛ لأنها تمثل ما هو مرتبط (مشروط أو غير مستقل) ولذلك فإن الاقتصار عليها لن يؤدي إلى أي قدرة على الوصول إلى الحقائق الجوهرية غير الملموسة (الجوهرية) الموجودة بداخلها، بالإضافة إلى ذلك، فإن «الملاحظة المباشرة» للشيء لا تحدده كاملًا أو تؤدي إلى المناقشة حوله (التفكير فيه)، وهذا ممكن فقط من خلال الافتراض العقلي الذي «من خلاله يمكن الوصول إلى استنتاج ما تم إدراكه عن طريق الإثبات والنفي»(٢٠).

وبذلك فإن ترسيخ المعرفة الحقيقية (العلوم) يسمى المعرفة المعقدة «المعرفة التي تتحقق عن طريق الافتراضات على عكس المعرفة البسيطة التي تنتج من إدراك الشيء ببساطة» من دون ترو (تفكر أو تأمل كما يطلق عليها بعض الباحثين الإسلاميين)، كما يوضح غريغوري أنه ليس كل افتراض يتوافق مع «الأحوال اللازمة لتوفير المعرفة الحقيقية، وميز غريغوري بين ثلاثة أنواع مختلفة من الافتراضات المنسوبة إلى فئتين»، أول افتراض ينبع من الصور المتكونة في العقل أو التصورات التي تشبه الكلمات أو العبارات المنطوقة المجردة منها، ويرى ليف أنها تختلف حسب اللغة التي تم التعبير بها عن هذه الصور أو التصورات سواء يونانية أو لاتينية أو عربية لخدمة أغراض هذه الرسالة، ولأنها صور، يمكن تكوينها في العقل أو من دون كلمات، أما النوع الثاني من الصور هو ما يتمثل في التصورات العقلية الصافية التي لا يربطها شيء بالكلمات وهي واحدة عند الرجال والنساء ولا تشوبها حتى اختلافات اللغة، ولذلك، هذه التصورات تفوق كل الكلمات لأنها تتضمن إشارات طبيعية لا يمكن

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩١.

للكلمات أن تعبر عنها، ويستمر ليف قائلًا: «تنتج مجموعة من هذه التصورات العقلية عن التجربة على نحو مباشر أو غير مباشر»، وبعيدًا عن كمية هذه الافتراضات، إلا أن جميعها تقوم «على أساس المعرفة بالأشياء الخارجية»، على العكس، لا تقوم مجموعة أخرى من هذه الافتراضات على أساس المعرفة بالأشياء الخارجية، وإنما على أساس رأي يكون معروفًا بالفعل للعقل، من دون أي توضيح لحقيقته، ولهذا السبب، يكون في منطقة الاعتقاد والرأي التي لا تُعد معرفة، ولا يمكن المبالغة في قيمة هذا المفهوم[٢١].

هذا التقسيم المكون من ثلاثة أجزاء للافتراضات العقلية يحدد رأي غريغوري عن المعرفة وهو يؤدي إلى فصل «العبارة عن حقيقتها ويفصل العبارة وحقيقتها عن ضرورة توفقهما مع أي إثبات»، لذلك:

يهتم الجزء الأول في التقسيم بكلمات الافتراضات فقط، ولكن من دون معرفة أو تمييز، والجزء الثاني يتضمن معرفة الشيء وحقيقته، أما الجزء الثالث فهو الحقيقة فقط بعيدًا عن المعرفة وتطبق بالمثل على وجه الاختلاف الذي يمثل عكس الأمر المتفق عليه، لا يشير أي جزء من هذه الأجزاء ضمنيًا إلى الآخر[٢٢].

واستمر غريغوري حتى استنتج أن الافتراضات العقلية لا تستلزم بالضرورة الموافقة على ما هو معروف وأن كل الافتراضات ليست معروفة وأن الاتفاق لا يستلزم وجود معرفة، وبذلك، لا تتطابق المعرفة المجردة (بالمعني الأرسطي المتصل بالبرهان) مع المنطق في ذاته، ولكن يجب أن تمثل اندماجًا لهذه العناصر التي « لا تكون برهانًا عقليًا فحسب، بل برهانًا متوافقًا مع الواقع أيضًا»، وبالتالي، رفض غريغوري مناقشة أوكهام بأن «هدف المعرفة هو استنتاج للبرهان العقلي»، العبارة نفسها وفي داخلها لا تدل على ما يؤكدها «أكثر من إثبات متخصص بالهندسة بأن أضلاع المثلث متساويان، والطبيب لا يشخص مرضًا وحده (من دون تأكيد إضافي)، كل هذه الأمور قد تكون مجرد عبارات تحتمل الصحة أو الخطأ

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

وبذلك أي افتراض لا يكون يقينيًا، اليقين موجود فقط في الدلالة الكاملة للاستنتاج، ويتضمن اليقين المعرفة الفعلية «للأمر الذي يشير إليه الاستنتاج والحقيقة في الاستنتاج»، يميز غريغوري هذا الاستنتاج الإجمالي (المركب) على أنه «فعل عبارة وإدراك وتوافق مع الدلالة الكاملة، وهذا هو هدف المعرفة»[٢٣].

يرى غريغوري أن الطبيعة الإجمالية لفعل العبارة والإدراك والتوافق هي نقطة الارتكاز (المبدأ الرئيس) في عقيدته، وكما يشير جوردون ليف:

المعرفة الدقيقة يجب أن تتضمن تجربة مباشرة لما هو موجود بسبب الانعكاس العقلي على طبيعة هذه المعرفة، وعندما يتضمن البرهان العقلي هذه التجربة مع انعكاسها على العقل، تنتج المعرفة، يؤكد غريغوري على نحو خاص أهمية التأكد بهذه الطريقة من معرفة الشيء، ومع ذلك، كما اتضح أن الإدراك المباشر للشيء لا يمكن أن يؤدي بنفسه إلى فهم المعنى المجرد لهذا الشيء أو معرفته إلا أنه لا غنى عنه[٢٤].

يعتقد جوردون ليف أن غريغوري الريميني قد لجأ إلى أعمال أرسطو في مناقشته التي إذا انفصلت عن مختلف «عناصرها التي تؤدي إلى فعل المعرفة، العبارة، والإدراك والتوافق»، سيكون الإدراك ضرورة قصوى، ومع ذلك، يجب أن توجد هذه الأجزاء معًا على المستوى الفعلي لأنه من خلال توافقها يمكننا الحكم بأن الفهم الذي تحقق بفعل الإدراك (الانعكاس) ناتج عن برهان صحيح، بناءً على ذلك، الاستنتاج نفسه يكون هو نتيجة التوافق ومن دون استنتاج قد لا يوجد منطق، وبذلك لا يوجد برهان؛ فمن دون التوافق لا يوجد استنتاج[٢٥].

للإيجاز، الأساس الذي بنى عليه غريغوري تحليله المعرفي هو

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٤، استبدلت المعرفة في استنتاج ليف الكلي (فيما يتصل بتحديد فعل المعرفة) بالإدراك.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٤. غيرت كلمة معرفة التي استخدمها ليف في استنتاجه إلى كلمة إدراك كما فعلت أعلاه.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

الطبيعة الكلية للافتراض بالإضافة إلى إدراك ما يعرف على أنه شروط مسبقة للبرهان الحقيقي والتوافق معه، وإذا كانت المعرفة هي النتيجة، فلا يمكن أن يظهر أحد هذه العناصر بمفرده، علاوة على ذلك، عندما تكون الملاحظة البديهية لما هو موجود (أو لا غنى عنه) هي الشرط الأساسي لحقيقة ما، يجب دمجها مع التمييز والفهم على أن تكون نتيجة هذا الدمج شاملة، كما أن المعرفة التي لا تقوم في أساسها على الفهم الكلي (نتيجة لوظيفة هذه المعرفة) لا يمكن أن تضمن الحقيقة وهي نتاج العقل وتقتصر بذلك على مبادئه، والحقيقة البديهية (التي يجب أن تتكون على أساس الإدراك المباشر) عندما تندمج «مع الرأي القائل إن هدف المعرفة موجود في الدلالة الكاملة للاستنتاج؛ فهذا يعني أنه لا يمكن لموضوع المعرفة أن يظهر بمفرده ولا هدفها؛ لأنهما غير قابلين للفصل على باقي الافتراض»، هذه الفكرة عند غريغوري تسمح له بدحض حجة أوكهام بأن استنتاج أي افتراض هو هدف المعرفة بحد ذاته، ولكن الأهم من ذلك، إنكار غريغوري أن معرفة موضوع الافتراض تؤدي إلى معرفة خصائصه وتسمح له بالتعمق في الأسس المفصلة القائم عليها رأي دونز سكوتس في علم اللاهوت. في الواقع «قرر غريغوري أن هدف المعرفة وموضوعها مشتقان من التجربة»[٢٦]، وفي تحليله لما يرسخ برهانًا حقيقيًا «وضح أن وجود رأي وتوافق من ناحية، والمعرفة من ناحية أخرى ليسوا مترادفين وأن المعرفة تتطلب وجود توافق ورأي، ولكن الرأي والتوافق لا يدلان دائمًا على وجود معرفة»، ويستند غريغوري إلى نفس التمييز المحدد أعلاه (بأن المعرفة تحتاج إلى توافق ورأي ولكن الرأي والتوافق لا يتضمنان بالضرورة معرفة) لكي لا يجعل الإيمان قائمًا على المعرفة (المكتسبة بالبرهان)[٢٧].

ويعتقد جوردون ليف أن هناك ثلاث أجزاء رئيسة في مناقشة غريغوري عن علم اللاهوت، الجزء الأول هو طبيعة علم اللاهوت على مستوى عام وعلاقته بالمعرفة الطبيعية والعلوم والاعتقاد على مستوى

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

خاص، والجزء الثاني هو موضوع علم اللاهوت أما الجزء الثالث فيتناول أهمية المعرفة اللاهوتية على المستوى التطبيقي أو النظري أو الإثنين معًا[٢٨].

يرفض غريغوري الريميني بشدة كل المبادئ غير اللاهوتية باعتبارها وسائل مساعدة على الإدراك اللاهوتي وذلك لأن علم اللاهوت بالنسبة لغريغوري يجب أن ينبع كاملًا من حقيقة النصوص المقدسة أي أن المعرفة الثابتة في الكتب المقدسة فقط (العهد القديم والعهد الجديد)[٢٩] تستطيع أن تكون حوارًا يوجهه الرب إلى الإنسان، الماهية البديهية للحقيقة المكشوفة تؤدي إلى سهولة تمييز علم اللاهوت عن المعرفة الطبيعية. لمزيد من التوضيح، يرى غريغوري أن علم اللاهوت لا يترادف مع الإيمان العادي؛ فهذا النوع من الإيمان لا يتساوى مع ترسيخه بالمناقشة والجدل اللاهوتيين، ومع ذلك أكد غريغوري أنه لا غنى عن هذا الإيمان العادي. قد يكون علم اللاهوت في المنتصف بين الوحي الإلهي والتفكير الطبيعي (البرهان أو المعرفة) ولكنه لا يزيد الفجوة بين الطرفين، وهذا هو جدل غريغوري «ضد من يرون أنه يمكن الوصول إلى العلوم من خلال علم اللاهوت أو يرون علم اللاهوت منطقًا في حد ذاته». كان علماء اللاهوت منذ القرن الثالث عشر حتى الرابع عشر مثل غريغوري الريميني وهنري غنت ودونز سكوتس وأوكهام هم اللذين تحدونا باستحالة اللاهوت الدفاعي والمنهج الدفاعي؛ لأنهم يعتقدون بغياب أية وسيلة تسمح بالانتقال بين اختلافات الإيمان والكفر، قد لا يكون علم اللاهوت مهمًا بالنسبة للكافر؛ لأنه لو كان متاحًا لكل إنسان دون النظر في مستوى إيمانه، لن يكون ذا جدوى، وعلى العكس تمامًا، لا يتحقق العلم اللاهوتي كاملًا إلا داخل المعتقدات المتصلة به. كرر غريغوري هذه المناقشة كثيرًا، وحاول علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر (مثل توماس أكويناس) تناول الوحي بطريقة سهلة الفهم أو الإدراك للعقل، إلا أن علماء

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢٩) الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) هو الوحي إلهام من الرب وبالتالي؛ فهو وحي إلهي لا خطأ فيه مهما كانت الوسيلة التي يتلقى بها البشر الوحي من الرب خارقة للطبيعة. كما أن الكتاب المقدس يتضمن الحقائق الثابتة التي لا تتغير.

اللاهوت في القرن الرابع عشر فكروا في الدفاع عن الوحي. تابع غريغوري مشيرًا إلى أن الوحي متحصن بحدود الإيمان، ومن هنا يمكن اتباع المنهج اللاهوتي دون أن يكون معرفة بالمعني الضيق، ولهذا، لا يوجد بديل للضرورة المطلقة للوسائل الإيمانية (بما في ذلك التصديق والطاعة) عند تعلم اللاهوت[٣٠].

تظهر الدلالة العظمى لتناول غريغوري الريميني في اعتماده على النصوص المقدسة لهدم أساس علم اللاهوت وهذا لا يرجع فقط لإبطاله أية عمليات منطق مستقلة ولكن أيضًا لأنه يمنع التفكر في أمور لا يثبتها الكتاب المقدس أو لا تدور حول طبيعة الرب التي تتجاوز حدود العقل لأنه يظهر في وحيه المقدس بالنصوص، وهذا الأمر دفع بغريغوري إلى وجهة نظر أكثر تشددًا عن الرب على أنه موضوع علم اللاهوت (علم اللاهوت الصحيح) وإلى الحد من المناقشات حول أمور ذات محتوى لاهوتي عما يشاءه الرب، ويحدد غريغوري علم اللاهوت بإحدى طريقتين؛ فيمكن «فهمه على أنه حالة أو حالات[٣١] نعرف من خلالها معنى النصوص المقدسة» ومن «**خلاله يمكننا إثبات الحقيقة عن غيرها بما في ذلك الحقائق غير المثبتة صراحة في الكتب المقدسة**»[٣٢]. المصلحون البروتستانتيون في القرن السادس عشر والسكولاستيون البروتستانتيون في القرن السابع عشر في أوروبا وانجلترا استخدموا هذا المبدأ الأساسي للقياس على النصوص المقدسة، يعتقد جوردون ليف أن هذين التعريفين أو المعنيين لعلم اللاهوت بينهما اختلاف كبير حتى وإن كانا قائمين على نفس المبدأ أو الأساس العقائدي، إلا أنهما يحملان علاقة مختلفة بالمعرفة الطبيعية والرأي[٣٣].

المعنى (التعريف) الأول لعلم اللاهوت هو حالة (ارجع إلى التعريف

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٣١) يفهم السكولاستيون كلمة منهج أو مناهج على أنها ميل أو اختلاف أو نزوح ناتج داخل الروح بتكرار أحداث معينة أو نفحات إلهية بمجرد أن تحدث تساعد هذه الحالة على اتخاذ خطوات أبعد وبذلك تكون حالة المعرفة مستقاة من خطوات معرفية وتسهل بدورها خطوات المعرفة الجديدة.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٩٨ (التشديد من عندي).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

في الحاشية رقم (٣١) في الصفحة السابقة) أو توجه فكري ناتج عن الاستنتاج المنطقي وهو يتوافق مع المعرفة الفعلية أو حالة المعرفة داخل شخص ما وعن نفس الهدف وبذلك يمكن أن توجد المعرفة العلمية جنبًا إلى جنب مع العلم اللاهوتي، ومع ذلك، يوضح التعريف الثاني لعلم اللاهوت أنه لا يمكن لعلم اللاهوت أن يظهر حيث ينتج التوافق مع المعرفة اللاهوتية أو الحالة أو التوجه الفكري، مع الحالة أو التوجه الفكري للمعرفة الطبيعية؛ فتظهر الحالة أو التوجه الفكري لإحدى المعرفتين بما يعاكس خطوات المعرفة الأخرى، للإيجاز، عندما يوجد توافق أو تأكد (اقتناع) لاهوتي، لا يظهر نطاق لحالة مساوية أو خطوات تتصل بالمعرفة الطبيعية، وهذا يُعد تأكيدًا على رأي غريغوري «الطبيعة المقتصرة على الحقيقة اللاهوتية»، يمكن السماح بافتراض الوسائل العقلية في تحليل استنتاجاته على أن تكون هذه الاستنتاجات قائمة بذاتها، وكما أشرنا من قبل المعرفة الطبيعية والتوافق ليسا مترادفين إلا أنهما متصلان على نحو استثنائي فيما يتصل بعلم اللاهوت[٣٤].

يضم الرأي كذلك عددًا من التركيبات عند اتصاله بعلم اللاهوت، يوضح جوردون ليف أوجه الاتصال بين الآراء وعلم اللاهوت على سبيل المثال:

عند استخدام الرأي للتعبير عن أمر محتمل، فإنه يتفق مع علم اللاهوت باعتباره عملية تفكير وتوافق، ومع ذلك، عندما يحتوي الرأي نفسه على توافق، لا يمكن أن يرتبط بالتوافق اللاهوتي لأن في حالة المعرفة الطبيعية والرأي، لا تنتج أي خطوة إضافية بالضرورة من الحالة السابقة[٣٥].

ويرى ليف أن هذه الاختلافات الطفيفة تتصل اتصالًا ضروريًا بمكانة علم اللاهوت، وهي تتساوى مع «تعريف الحدود التي تفصل بين المعرفة والرأي من ناحية وعلم اللاهوت من ناحية أخرى»، وهي توضح في بادئ الأمر أنه عند تناول علم اللاهوت من أجل مجموعة حقائق تم

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٥) المصدر نفسه.

التوصل إليها من خلال الاستدلال المنطقي، لا يصطدم علم اللاهوت مع المعرفة في حد ذاتها لأن لهما نفس التوجه الفكري أو الحالة المعرفية بالإضافة إلى المعرفة الفعلية التي تنبع من هذه الحالة، بعد ذلك، عند اعتبار علم اللاهوت أو الحكم عليه بأنه توافق مع الحقائق المثبتة في النصوص المقدسة، قد لا توجد خلفية مشتركة بين علم اللاهوت كما تم توضيحه آنفًا وبين المعرفة من حيث وجود معرفة واعتقاد عن الشيء نفسه[٣٦].

قد تشير المعرفة أن هناك وعيًا بوجود شيء ما، أما الإيمان فيتعامل مع الأشياء التي لا سبيل لمعرفتها، المعرفة أساسها وجود الشيء المراد معرفته أما الإيمان فيبحث عن كل ما يفوق أي توقعات داخل حدود العقل؛ فبذلك، يكون الإيمان والمعرفة جنبًا إلى جنب بطبيعتهما المجردة ودمجهما يعني أن ندمج المعرفة مع غياب المعرفة وهذا الأمر مستحيل، لذلك يعتقد غريغوري «إذا اتحد الإيمان والمعرفة، سيستمر اتحادهما في رؤية مدهشة، وهو تأكيد يتناقض مع القوة لأنه بمجرد أن تصبح المعرفة في المرتبة الثانية، لن يصبح الإيمان بعد ذلك ضروريًا»[٣٧]، هذا التأكيد على استقلال الإيمان عن المعرفة مع التأكيد على أفضلية الإيمان، ميزة رئيسة في رأي غريغوري الريميني عن الادعاء بأن علم اللاهوت معرفة بمعناها المحدود، كما ينكر غريغوري أن كل أركان الإيمان بديهية أو ظاهرة؛ فتتكون المعرفة ولا «يمكن استنتاج أو إثبات أنها بديهية»، ويستمر غريغوري قائلًا إذا كان ما تثبته النصوص المقدسة من حقائق قابلًا للمناقشة، لن يكون ضروريًا أن يتوافق الإيمان مع هذه الحقائق، لكنها تبقى مجموعة من الظروف التي لا يكون الإيمان فيها أمرًا مكررًا فقط، بل تعرض الوحي المقدس لتعديات من يكفرون به، ولذلك، يدعو علم اللاهوت، على عكس المعرفة، أو (يتوقع) التوافق مع العقيدة دون التقيد بالتجربة الطبيعية، ويرى غريغوري مرة أخرى أن الإيمان يكون حصنًا ضد غياب إيمان الملحد أو الكافر[٣٨]، باعتبار علم اللاهوت حالة عقائدية لا

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٣.

تحتاج إلى التفسير أو الشك، بل تحتاج إلى الإيمان فقط، وهو بعيد كل البعد عن كونه تكرارًا أو لا هدف له؛ فعلم اللاهوت وسيلة لزيادة قوة الإيمان والدفاع عنه ضد من يستخفون به[٣٩].

انطلاقًا من شرح مقدمة غريغوري الريميني (لمحاضراته عن مؤلفات الأحكام «Sentences» لبيتر لومبارد يمكن أن نرى استنتاجه لإثبات جيد وهو وجود اختلاف ملحوظ بين الإيمان والمنطق مما لا يسمح بمناقشة علم اللاهوت بهدف تحويله إلى علم طبيعي. يُنسب غريغوري الريميني لمجموعة باحثين مثل هنري غنت ودونز سكوتس ووليام أوكهام وجودفري فونتينز، ذكرًا لبعض سابقيه فقط، فيما يتصل «بالعودة إلى الرؤية القديمة لعلم اللاهوت على أنه في حماية المؤمن»، ويكون غريغوري بذلك مثل دونز سكوتس وأوكهام على نحو خاص، بعودته إلى هذه الرؤية غالبًا بسبب المعايير الشاملة التي ألحقها بالمعرفة نفسها؛ فالتأكيد هو أساس المعرفة، ووفقًا لرأي جوردون ليف «في التمييز الثالث في كتابه الأول عن شرح غريغوري حيث اقتبس منه ووضع تعديلات، يوجد تقسيم ويليام أوكهام للمعرفة: المعرفة الحدسية والمعرفة التجريدية»[٤٠].

يوضح جوردون ليف أيضًا أن غريغوري قد اتبع هذا التقسيم في مقدمته ليوضح أن «كل المعرفة الانعكاسية تحتاج أن تقوم على أساس المعرفة الحدسية التي تحدث في الحال» بينما المعرفة الحدسية التي تحدث في الحال لا تمثل المعرفة كاملة «فيما يتصل بعملية الإثبات»، أصر غريغوري الريميني كما أصر أوكهام أن «كل كلمة يجب أن تكون قائمة على أساس واقعي» وهذا الأمر أدى إلى دحضه لرؤية دونز سكوتس «عن موضوع علم اللاهوت والمفهوم المتصل بالتومائيين عن كونه معرفة فرعية»، يلاحظ جورجون ليف أن غريغوري الريميني «يهتم أكثر بقدرته على تكوين هيكله الخاص فضلًا عن دحض ما يلقيه من آراء» ومن المؤكد أن ما يتجسد من مناقشاته هو تكوين تقليدي لعلم اللاهوت الذي تحدده حقيقة الكتاب المقدس بدقة، بالنسبة لغريغوري

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١١٢.

الريميني، علم اللاهوت هو حب الرب لأنه هو الخالق وهو ملك لمن يتمتعون بالإيمان، ولهذا، يعي غريغوري أن «علم اللاهوت سعي إيجابي للتقرب إلى الرب» وباتباع أسلوب غريغوري بتجنب الحدس المتسرع والمثابرة نحو الهدف الروحي لعلم اللاهوت، يمكن للساعي استنشاق «هواء نقي يملؤه اليقين، ويختلف كثيرًا عن الجو المليء بالنقد الذي ساد في وقته»[٤١].

وفيما يتصل باعتراضات غريغوري الريميني مع فرانسيس مارشيا (Francis Marshia)، تضمن اعتراضه الرابع بدقة استنتاج الأفكار الواردة في هذا الجزء من الرسالة حيث يكشف الاعتراض الرابع لغريغوري عن تمييزه بين المعرفة والرأي والإيمان والحالات التي تتصل بهم، وكل مجموعة فرعية مميزة من هذه الموضوعات لها أهداف منفردة وافتراضات خاصة ونتائج في شكل من أشكال «المعرفة» المنفردة بذاتها، وتركز المعرفة بمعناها الضيق على المبادئ البديهية، ويركز الرأي على عبارات تقبل الشك بينما يركز علم اللاهوت على عبارات إيمانية مثبتة في النصوص المقدسة، ولا يسمح بخلط هذه المجموعات الفرعية لأن كلًّا منها له حالة خاصة، وبذلك يظهر الانشغال بحالة المعرفة عند السعي لتحصيل العلم، وحالة الرأي عند التعامل مع الاحتمالات، وحالة الإيمان عند السعي وراء الاستنتاجات اللاهوتية، الخطوة التي تتصل بالوصول إلى برهان، وفقًا لمبدأ الطبيعة الواحدة لما تم التسليم به واستنتاجه (انظر المناقشة الموجود بالفصل الثاني)، تساعد في تطوير الحالة المعرفية والافتراضات والمقدمات المحتملة الناتجة من حالة الرأي، المبادئ اللاهوتية، أو حالة التفكير في علم اللاهوت، ونلاحظ من وجهة النظر هذه، تتمتع المناقشة والحالة العقلية بنفس الميزة المشتركة الموجودة في المقدمات والاستنتاجات، لأنها متشابهة أو متماثلة[٤٢].

ويعتقد غريغوري أن علم اللاهوت غير قابل للتميز عن نتاج عملية

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٢) Ronald L. Ferguson, «The Debate Over «Scientific» Theology in the Fourteenth Century: Francis of Marchia and Gregory of Rimini,» (Thesis submitted to University of Wisconsin 1971), pp. 105-106.

البرهنة أو الدلالة الكلية لاستنتاج نابع من بعض المقدمات المحتملة؛ لأن كل مقدمة من تلك المقدمات لا تنسج حالة يمكن إطلاق الصفة اللاهوتية الحقيقية عليها، وإذا كانت الحقيقة اللاهوتية هي الهدف وكانت الدلالة الكلية للاستنتاجات اللاهوتية هي التركيز على الروح، يجب أن يكون مصدرها متوافقًا مع الهدف، ومع ذلك، يحمل علم اللاهوت جزءًا مشتركًا مع أساليب «المعرفة» الأخرى (والتي يطلق عليها ابن تيمية بالفعل) عملية تحصيل المعلومات والاستدلال المنطقي الذي لا يختلف عما يحدث عندما تنعكس افتراضات بديهية أو محتملة من العقل، «بهذا المعنى، الحالة الفكرية داخل علم اللاهوت وحالة المعرفة تتشاركان في نفس السمات»[٤٣].

ومع ذلك، يميز غريغوري بين الأمور عندما تصل إلى توافق على افتراضات لاهوتية ومقترحات معرفية ومقترحات رأي داخل مجموعاتهم الفرعية المتميزة (من أجل الحفاظ على مجموعتهم الفرعية المتميزة بصورة ملائمة)، بمجرد أن يقتنع المؤمن بالدلالة الكاملة لأحد افتراضات علم اللاهوت، يختفي أي وجه شبه بين حالة التفكير في علم اللاهوت وحالة المعرفة أو الرأي، وهذا لا يعني مع كل ذلك أن نفس الشخص «لا يمكنه معرفة» وافتراض وتصديق شيء ما في نفس الوقت، ومع ذلك، حالة التوافق مع الافتراض اللاهوتي «لا يمكنها أن توجد مع حالة المعرفة أو حالة الرأي فيما يتصل بنفس الافتراض اللاهوتي» ولا يمكن أن يوجد التفكر اللاهوتي مع حالة المعرفة «فيما يتصل بأحد الافتراضات البديهية»[٤٤].

لم يكن غريغوري الريميني مفسرًا دقيقًا للنصوص المقدسة لدرجة أن يتجاهل دور العقل الإنساني عند المشاركة في حوار لاهوتي، وهو يقدر جدًا أساليب التفكير الثابتة التي يقبلها ويطبقها علماء اللاهوت السكولاستيين اللذين جادلهم وعمل معهم، وقبل غريغوري أسلوب التفكير القائم على المناهج المعرفية (السياق أو وجهة النظر الفلسفية) المرسخة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

في التجربة الشعورية والتي تقر أن البرهان العلمي جائز داخل حدود ما يمكن معرفته من خلال تفكير الإنسان، ومع ذلك، هو يعتقد أن علم اللاهوت لا تحصره هذه الحدود بينما وضع بإتقان حدودًا للمعرفة والرأي والإيمان، إذا كان التساؤل عن مدى التوافق غير آمن، قد لا تكون هناك طريقة تستطيع حالة الإدراك الظهور بها جنبًا إلى جنب مع طريقة إدراك أخرى، قد تقدم الافتراضات البديهية أدلة أو مناقشات إثبات، وهي المعرفة بمعناها الضيق، الافتراضات الاحتمالية تؤدي إلى استنتاجات محتملة، النصوص المقدسة تنتج علم اللاهوت: يُدرك في الأساس على أنه اعتقاد (و/أو إيمان وثقة) ثم يُدرك على المستوى الثانوي على أنه «معرفة»، لا يتضمن علم اللاهوت بمعناه المعروف المعرفة بمعناها المعروف (الضيق)»[٤٥].

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

الفصل السادس

ابن تيمية:
ولد في حران ونشأ في دمشق

ولد ابن تيمية يوم الإثنين الثاني عشر من شهر كانون الثاني/ يناير عام ١٢٦٣م بعد الميلاد الموافق عام ٦٦١ هجريًا حسب التقويم الإسلامي (التقويم الهجري ـ يشير إلى هجرة محمد من مكة إلى المدينة) بعد خمسة أعوام من سقوط بغداد في حران (مدينة صغيرة تقع شمال بلاد الرافدين بالقرب من مدينة الرها حيث كانت تقع شمال شرق العراق، أما الآن فهي تقع جنوب شرق تركيا). عاش ابن تيمية في فترة كان العالم الإسلامي معرضًا للهجوم الخارجي والنزاع الداخلي، لم يكن قد تم طرد الصليبيين تمامًا من الأرض المقدسة، وكان المغول قد دمروا الامبراطورية الإسلامية كلها تقريبًا في الشرق عندما أسروا بغداد عام ٦٥٦ هجريًا ـ ١٢٥٨ ميلاديًا، وصعد المماليك إلى الحكم في مصر وكانوا في طريقهم للسيطرة على سوريا، غادرت عائلته كلها حران عندما كان عمره خمسة أعوام في ٦٦٧ هجريًا ـ ١٢٦٨ ميلاديًا وهاجرت إلى دمشق؛ لتبتعد عن غزو المغول، اسمه بالكامل هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن الإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن الخضر بن عبد الله ابن تيمية الحراني، وتوفي عام ٧٢٨ هجريًا ـ ١٣٢٨ ميلاديًا[١].

---

(١) Nurcholish Majid, «Ibn Taymiyya on Kalâm and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam,» (Ph.D. Dissertaion, University of Chicago, 1984).

كانت بعض التعاليم الصوفية في العالم الإسلامي هي نشر الأفكار والعقائد والممارسات الدينية التي رفضها العلماء السلفيون (علماء الدين) في حين كانت مدارس أصول الفقه التقليدية (السلفية) تتشبث بالفكر والتطبيق الديني مما أدى إلى اضطراب وتفكك المجتمع؛ فكان على ابن تيمية أن يبني «آراءه على أسباب ضعف الأمم الإسلامية والحاجة إلى العودة إلى تطبيق (تعاليم) القرآن والسنة باعتبارها الوسيلة الوحيدة لإحياء مجد هذه الأمم»[٢].

باعتبار ابن تيمية مثالًا ظاهرًا على الآراء السلفية (المذهب السني) دافع عن المذهب السني القائم على أساس الالتزام المتشدد بتعاليم القرآن والسنة النبوية (تعاليم) النبي محمد، وجُمعت السنة في حوالى ستة مجموعات رئيسة مثل مسند أحمد بن حنبل وصحيح البخاري، يرى ابن تيمية أن هذه المصادر الرئيسة تحتوي على كل الإرشادات الدينية والروحية اللازمة للمسلمين للنجاة في الحياة وبعد الموت، ورفض ابن تيمية مناقشات وأفكار الفلاسفة: من المتكلمين (علماء الكلام) ودارسي الفلسفة (التفكر الفلسفي) حيث كانوا فلاسفة من ناحية، وصوفيين متشددين ومبتدعين من ناحية أخرى (التصوف الإسلامي الباطني بطريقة مختلفة أو مدارس الصوفية) فيما يتصل بالعلوم الدينية والتجارب الروحية والطقوس الدينية، ويرى أن المنطق ليس وسيلة مناسبة للوصول إلى الحقيقة الدينية وأن عقل الإنسان يجب أن يتبع حقيقة ظاهرة ذكرها القرآن الكريم أو السنة النبوية[٣].

اختلف ابن تيمية بل واصطدم بعنف في بعض الأوقات مع الكثير من زملائه من الباحثين السنيين بسبب رفضه لتشدد المدارس الفقهية في الإسلام، واختلف ابن تيمية أيضًا مع الموافقة غير المبررة على التقليد الموجود من قبل، ودعا إلى استمرار حركة الاجتهاد والتي تعني التطبيق

---

(٢) James Pavlin, «Ibn Taymiyya,» in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, general editor Edward Craig, 10 vols. (London; New York: Routledge, 1998).

النسخة الإلكترونية متاحة على: <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H039.htm>.

(٣) المصدر نفسه.

الدقيق والمدبر للبحث الشخصي الشاق في مصدري التشريع فقط: القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا يجب فهم ذلك عن طريق الخطأ على أنه قرارات جديدة أو مبتكرة، ولكن هي عودة إلى التطبيقات الدينية السابقة للمجتهدين السلفيين، واعتقد أن المذاهب السنية الأربعة للفقه المعروفة على مستوى واسع (الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية) أصبحت راكدة وطائفية وتأثروا ببعض المنطق والأفكار اليونانية وكذلك بالتصوف الباطني تأثرًا خاطئًا، وظهر تحديه للباحثين المشهورين في هذه الفترة في العودة إلى فهم الإسلام في التطبيق والإيمان بالاعتماد على القرآن الكريم والسنة النبوية فقط[٤].

ولد ابن تيمية في أسرة معروفة تتبع المذهب الحنبلي وكان والده عالم حديث اتبع منهج المذهب الحنبلي في تطبيق السنة بتشدد، ظلت بغداد هي مركز الحنبلية، منزل الإمام أحمد ابن حنبل الذي سمي المذهب باسمه (مذهب فقهي ومعه ثلاث مذاهب أخرى وهي، المالكية والحنفية والشافعية) انتقلت أسرته فيما بعد إلى دمشق بسبب حركة الإصلاح (يسميها البعض ثورة) بدأها ابن تيمية (مصدر مجيد هو من كتاب جوزيف شاخت (Joseph Schacht))[٥]، «عرف المجتمع السني المذهب الحنبلي على أنه واحد من أربعة مذاهب فقهية»[٦]، ومع ذلك يعتقد مجيد (هودجسون في مصدره) أن المذهب الحنبلي كان «أكثر شمولًا وتشددًا في طبيعته ويدعم الإصلاحات الاجتماعية والدينية بطريقة شديدة الدقة تتماشى مع تاريخه»[٧]. واجهت الأقلية الحنبلية تحدي أغلبية المسلمين الذين التزموا دينيًا بتعاليم السنة ولكنهم لم يكونوا ثابتين عقائديًا، اتضح هذا لابن تيمية عندما لاحظ أنهم سمحوا بتفشي كل

(٤) المصدر نفسه.

(٥) Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 66.

نقلًا عن: Majid, Ibid., p. 45.

(٦) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, pp. 159-160

نقلًا عن: Majid, Ibid., p. 46.

(٧) المصدر نفسه.

المعتقدات والتطبيقات غير الإسلامية في المجتمع، ومع شهرة وقوة علماء الدين مثل الغزالي، إلا أن الميل غير الحقيقي المفرط نحو الدين السائد استمر من دون متابعة[٨].

صُدم ابن تيمية بانتشار الخرافات والقدرية حيث وجد أنهما طبيعة لازمة للصوفية المنتشرة التي تولاها العلماء على أساس إجماع المجتمع المسلم، وبناء على ذلك، بدأ برنامج إصلاح أكد من خلاله أن الدين الحقيقي هو فقط دين الله ونبيه محمد وهو ثابت في القرآن الكريم والسنة، بينما رفض بل وأدان المعتقدات والتطبيقات الأخرى التي ظهرت خارج الإطار المحدد في القرآن والسنة، وأدان هذه المعتقدات على أنها بدع. أثار برنامج ابن تيمية الإصلاحي المعارضة العنيفة أثناء فترة من التاريخ الإسلامي عندما زاد تعنت المسلمين كلما لقوا هجومًا على معتقداتهم وتطبيقاتهم السلفية.

ويرى ناركوليش ماجد أن إصلاحات ابن تيمية كانت كما يلي:

متحضرة فكريًا ولا تطبق على الجوانب الدينية فقط، لكنها تطبق على اهتمامات العلماء على مستوى واسع وخاصة من عملوا في دعم الحكومة لمدرسة فقهية (مذهب) ما أو عقيدة معينة، وكان الصراع مع بعض الجهات الحكومية أمرًا لابد منه[٩].

بعد أن أثبت ابن تيمية ذاته على أنه مجادل لبق ومبدع وواسع الحيلة، اشترك في العديد من المجادلات والمناقشات الكتابية والشفهية والعامة والخاصة، وبرنامجه الإصلاحي أثار على نحو متزايد نقد السلطة الدينية وخاصة من يخدمون الحكام، وأثمرت حركته الإصلاحية علاقات مضطربة مع العديد من الباحثين والسلطات الحكومية في ذلك الوقت مما أدى إلى سجنه في عدة مناسبات حتى آخر مرة سجن في دمشق تلك المرة التي قد تكون سبب وفاته.

---

(٨) Majid, Ibid., pp. 47-52.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

أثناء هذه المناقشات والأنشطة الجدلية أدرك ابن تيمية أن معظم الممارسات المبتدعة في المجتمع (كما رآها) كانت متمثلة في العقائد السكولاستية أو علم الكلام و«الفلسفة الهيلينية الإسلامية المفتعلة (النسخة المعربة من الفلسفة اليونانية)[١٠]. يعتقد ابن تيمية والمذاهب الفقهية السلفية المناهضة للتغيير، مثل المذهب الشافعي والمذهب الحنبلي، أن العقائد التي تستلزم فكرة وجود المنطق لفهم المبادئ الدينية مع وجود انطباع أن «المنطق أهم من الوحي، لأن المنطق هو ما له الحق، بل ويجب أن يفسر أوجه الغموض في الوحي»[١١].

أصبح برنامج ابن تيمية للإصلاح يركز على مهمة دحض مزاعم هيمنة المنطق على الوحي الإلهي. فيُؤيد ابن تيمية سيادة الوحي الإلهي على المنطق (أو بصورة أكثر دقة، مذهب العقلانية)، حيث إن القرآن يفوق العقل البشري؛ لذا كان افتراضه الأساسي والدائم أنه لا يمكن أن توجد خصومة أو تنافر بين الإيمان والعقل، حيث إن الإيمان غالبًا ما يصاحبه الاعتدال والمنطق (بخلاف منطق أرسطو)، أو أن النص (النص القرآني) والعقل (العقل البشري) لا يوجد تضاد بينهما من الناحية الفطرية؛ فكانت ثمرة برنامجه الإصلاحي هي انشغاله بدراسة قضايا ملموسة، وبصورة أكثر وضوحًا، مثل عناصر الفلسفة اليونانية (وعلى وجه التحديد الميتافيزيقا) فيما يتعلق بمناقشات علم الكلام، بما في ذلك عقيدة الكسب الخاصة بمذهب المناسبة الأشعري (رفض السببية الثانوية أو المصادفة)، وفلسفة أبدية العالم، واتخاذ المنطق الصوري لأرسطو إطارًا نظريًا عقلانيًا للعلوم الدينية الإسلامية. برع ابن تيمية على وجه التحديد في نقد الفلسفة التي يراها المصدر الرئيس لاتجاهات «أهل البدع» في الإسلام[١٢]؛ واتضح له أن الفلاسفة مهرطقون؛ فهو

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) الانحراف ترجمة مناسبة ولكنها غير بارعة لكلمة بدعة، والتي تتضمن في الإسلام مسألة الابتداع. لذا فإنها تعني ابتداع أمر مخالف للقرآن والسنة. وفي الديانة المسيحية، وصف الرسول بولس الانحراف بالفشل، إلا أن السياق كان يشير إلى الاختيارات الخلقية الشخصية أو الفردية.

يرى أن ابن رشد وأبو البركات من الفلاسفة المعتدلين، بينما يرى الفارابي وابن سينا من أهل البدع؛ ويرى أن بابك الخرمي وأبو سعيد الجنابي من المفرطين في الهرطقة، وعلاوة على ذلك، أفضى تبني الفلاسفة المنطق الصوري لأرسطو إلى ظهور فكرة خاطئة عن طبيعة إدراك واستغلال المنطق[١٣].

وصاغت كراهية ابن تيمية لأفكار علم الكلام والفلسفة برنامجه نحو الإصلاح والتطهير المتعلق بالصالح العام مما قاده إلى تصور نمط واحد أو عدة أنماط من الفلسفة الوضعية السياسية أو الاجتماعية؛ وذلك لا يعني تخليه نهائيًا عن جهوده الأولية اللاهوتية نحو الإصلاح؛ ويذكر هودجسون وماجد أن ابن تيمية اقترح لاحقًا برنامجًا وضعيًا في غضون سعيه الدائم لجعل الشريعة (الشريعة الإسلامية أو الفقه) أكثر ارتباطًا بالأوضاع العديدة للوسط الاجتماعي السياسي للمجتمع الإسلامي (الأمة)، ومن ثم، كان هذا هو برنامجه الرئيس لربط الدين بالمجتمع ومتطلباته دائمة التطور، وفي الوقت نفسه إصلاح المجتمع وجعله أكثر توافقًا مع المعايير المنصوص عليها في منهج أهل السنة، وكان هدف برنامج ابن تيمية تطهير الإسلام وإحياءه في الوقت ذاته، وكانت وسيلته الوحيدة لتحقيق ذلك عقيدة أهل السنة، والتي كانت في رأيه السبيل الوحيد لفهم الإسلام، وهو المذهب الوسطي بين كافة الأشكال التطرفية في جميع الطوائف والفرق الدينية، والمدارس الفكرية، والمذاهب الحالية، ويذكر نورشوليش ماجد أن:

المذهب المعتدل كان معروفًا باسم مذهب أهل الكتاب والسنة أو أهل السنة والجماعة، أو أهل الجماعة، الأسماء التي لم تُؤكد فقط على أهمية الموروثات باعتبارها أساس التصديق والعقيدة، بل إنها أيضًا أساس التناغم الاجتماعي والتكافل بين معظم المسلمين، ما لم يكن المجتمع بأكمله، كما هو الحال في مذهب الجماعة منذ بداية التاريخ الإسلامي[١٤].

---

(١٣) Henri Laoust, *Les Schismes dans L'Islam* (Paris: Payot, 1965), p. 456.

(١٤) Majid, Ibid., pp. 62-63.

ووفقًا للاوست، لم يدنُ ابن تيمية من عمق وإبداعية الغزالي، أو من النزعة الأدبية الهائلة له، ووفقًا لباحثين آخرين مثل إبراهيم مدكور، يُعد نقد ابن تيمية (لمذهب الهيلينية بوجه عام ومذهب أرسطو بوجه خاص الأطول والأكثر تفصيلًا، إلا أنه يتسم بالتكرار والاستطراد بالإضافة إلى أنه مبني على نحو سليم، وعلاوة على ذلك، فإنه عقائدي أكثر من كونه منطقيًا[١٥]، حتى أن هذه الانتقادات، مع ذلك، أغفلت السياق التاريخي لكتابات ابن تيمية ودوافعه الدينية، ويذكر مونتجمري وات (Montgomery Watt) أن نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو كان «شديد الذكاء والرسوخ، وعلى وجه التحديد، دحضه لحجج المناطقة»[١٦]، ويذكر جوزيف شاخت (Joseph Schacht)، أحد رواد الفقه الإسلامي، أنه من وجهة نظر تطوير المذهب الحنبلي للقانون، كان الإسهام الفكري لابن تيمية «أحد المعالم البارزة لفترة مزدهرة في تاريخ هذا المذهب»، رغم أنه عالم واسع الاطلاع في علم الكلام وعلم الفلسفة، إلا أنه شذ عن التمسك بموروثات المذهب الحنبلي[١٧].

وعلى نحو أكثر أهمية يأتي تأثير فكر ابن تيمية على العالم الإسلامي في العصور الحديثة؛ فقد أثر على نظرائه مثل محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وسيد قطب ممن ينتمون للجماعات الإصلاحية وجماعات إحياء الروح الدينية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعمل الوهابيون في المملكة العربية السعودية حيث يعتمد

= نقلًا عن: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **العقيدة الواسطية**، يقدّمها مصطفى العالم ([د. م.: د. ن.]، ١٩٦٥)، ص ١٩.

قارن بـ: Henri Laoust, «Le Reformisme d'Ibn Taymiyya,» *Islamic Studies* (Karachi), vol. 1 (September 1962), p. 42.

(١٥) Ibrahim Madkour, «La Logique d'Aristote chez les Mutakallimun,» dans: Parviz Morwedge, ed., *Islamic Philosophical Theology*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York, 1979), pp. 64-66.

(١٦) W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Islamic Surveys; no. 1 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), p. 161.

(١٧) Schacht, *An Introduction to Islamic Law.*

كما ورد في: Majid, «Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam,» pp. 64 and 66.

تمويل مذهبهم على الدولار النفطي الذي لا ينضب، على نشر برنامج ابن تيمية للإصلاح وإحياء الروح الدينية في أنحاء العالم حيث توجد المجتمعات الإسلامية الصغيرة.

غالبًا ما يُوصَف كل من البرنامج اللاهوتي ـ الاجتهادي لابن تيمية وبرنامج أنصار مذهب الإسلام السني، وفقًا لما ذكره لاوست، في العصر الحديث، بـ «المحافظين» (أيًا كان المعنى المقصود بذلك) مقارنة بالروح السائدة بين أنصار المذهب الحديث، واستطرد لاوست حيث يذكر أنه ليس من الإنصاف وفي رأيي ليس من الحكمة استبعاد ابن تيمية من هذه الدراسة؛ فجدير بالملاحظة أنه رغم أن أنصار المذهب الحديث يُهاجَمون اليوم بنقص الإيمان وخيانة الإسلام، فعلينا أن نتمعن في قراءة تاريخ جماعات الإصلاح وإحياء الروح الدينية السلفية والوهابية[١٨].

ويبقى رفض ابن تيمية لفلاسفة الرؤية الكونية الجانب الأساسي في تقييمه للهيلينية الإسلامية؛ إن إيمانه الراسخ بأن الفلاسفة، نظرًا لإيمانهم بقدم العالم، الذي أسهم بصورة كبيرة في انتشار الاتجاهات التحررية أو الخاطئة بين بعض الجماعات الإسلامية مثل «المفكرون الأحرار» (الزندقة) ونزعات التوحد (الاتحادية) بين أتباع المذهب الصوفي. ويُعد دحضه للمنطق الأوسع والأكثر منهجية بين انتقاداته للفلسفة، وللإحاطة علمًا بهذا الجانب من برنامجه ألف كتابين: **الرد على المنطقيين**[١٩] **ونقد المنطق**[٢٠]؛ فالكتاب الأول أكثر ضخامة من الثاني إلا أنهما متماثلان من حيث المحتوى، وأصدر السيوطي ملخصًا لكتاب ابن تيمية بعنوان كتاب **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، حيث قصد بذلك تيسير فهم كتاب

(١٨) Laoust, «Le Reformisme d'Ibn Taymiyya,» p. 42.

(١٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتاب الرد على المنطقيين**، تحقيق السيد سليمان الندوي (بومباي: المطبعة القيّمة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٩م).

(٢٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **نقض المنطق**، حقق الأصل المخطوط وصحّحه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صحّحه محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م).

ابن تيمية، لأنه «صعب المنال»(٢١)، وترجم وائل حلاق هذا الملخص مؤخرًا إلى اللغة الإنجليزية، ومن ثم يكون الغرض من هذه الرسالة توضيح الطرق التي استخدمها ابن تيمية عندما حاول استعراض ما يراه أمورًا مهددة للإسلام، وتتضمن هذه الرسالة توضيحًا لكيفية مهاجمة ابن تيمية الإطار النظري ما لم يكن أساس البرنامج المنطقي لعلوم الفلسفة والكلام، أي القياس المنطقي لأرسطو والتفسير المنطقي.

كان انشغال ابن تيمية الكامل بالمنطق الصوري لأرسطو مكفولًا تمامًا، ووفقًا لجوستاف إدموند إي فون جرونباوم (Gustave E. von Grunebaum)، دخل في إطار مهام الفلسفة الهيلينية في الإسلام، دعم المسلمين بالنماذج المنطقية للتأمل والعقلانية، وكذلك الإجراءات العقلانية، وطرق التعميم وصياغة الأفكار، ومبادئ التصنيف(٢٢)، ويُعد الإسهام الأساسي للفلسفة الهيلينية هو القياس المنطقي (علم المنطق)، وهي نظرية التحليل الملائم الذي يعتقد الفلاسفة أنه أساس التكوين الفلسفي الداخلي(٢٣)، ويذكر نورشوليش ماجد (على غرار نيكولاس ريسشر) أن مثله في ذلك مثل باقي العلوم الإسلامية وعلم الفلسفة، فالمنطق الإسلامي أساسه يوناني، وكما ناقش ابن تيمية على نحو صحيح، لا علاقة له بالمذاهب الإسلامية الأساسية؛ فقد أعاد المسلمون تنظيم منطق أرسطو، مصنفينه وفقًا لمحتواه مثل كتاب الإيساغوجي، وكتاب المقولات، وكتاب العبارة، وكتاب القياس، وكتاب البرهان، وكتاب الجدل، وكتاب المغالطة، وكتاب السفسطة، وكتاب الخطابة، وكتاب الشعر(٢٤)، ويذكر نيكولاس ريسشر في إحدى مقالاته أن

---

(٢١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ويليه جهد القريحة في تجريد النصيحة لابن تيمية**، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، ص ٢٠١ و٣٤٣.

(٢٢) Gustave E. von Grunebaum, *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, edited by Dunning S. Wilson (London: Variorum Reprints, 1976), p. 25.

(٢٣) R. J. Hollingdale, *Western Philosophy: An Introduction* (New York: Tablinger Publishing Company, 1979), p. 20.

(٢٤) Majid, «Ibn Taymiyya on Kalâm and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam,» pp. 183-184.

المسلمين أسهموا إسهامات أساسية في منظومة أرسطو الفلسفية من خلال مؤلفات الفارابي، وابن سينا وابن رشد، ثم استولى الغرب على أفكارهم وأعاد تفسير هذه الأفكار بما عرف فيما بعد بـ «الأفكار الجديدة» الهامة للمنطق اللاتيني للعصور الوسطى[٢٥].

يستهل ابن تيمية نقده لعلم المنطق بموجز لأهم معتقدات الفلاسفة في نظرية العلوم؛ فقد قسم الفلاسفة كافة مجالات المعرفة العلمية إلى تصور أو تصديق؛ وهذه الأنماط المعرفية إما أن تكون بديهية أو نظرية، ومن المقرر أن القياس والحد هما الطريقتان التي يمكن من خلالهما الوصول إلى المعرفة الصحيحة، والحد بصفته أحد أساليب تحليل الواقع، هو تحديد حقيقيات أو ذاتيات الشيء المُعرّف وعرضياته[٢٦]، «. . . فثمة تعقيد في الحقيقة يُدرك من الشكل وليس جزءًا منها، ولذلك لا يمكن للحد تفسير ذلك، والقياس هو الطريقة التي تكشف هذا التعقيد، حيث ينتُج عنها تصديق الحقيقة»[٢٧].

يقوم القياس الجدلي على مقدمات مقبولة لدى المحاور، ويقوم القياس الخطابي على مقدمات مقبولة بشكل عام بينما يقوم القياس البرهاني على استنباط مقدمة ذكر الفلاسفة أنها صحيحة مطلقًا؛ فالقياس هو المنطق الاستنباطي الذي يتكون من ثلاثة أجزاء، كل منها جملة خبرية، فكل من الجزأين الأول والثاني يُسمى المقدمة، والجزء الثالث يُعرف بالنتيجة، ويُسمى المبتدأ والخبر لكل من الجمل الثلاث حدود، وتوجد ستة حدود للقياس المنطقي، حيث يتكون كل جزء منها من مبتدأ وخبر، ومع ذلك توجد ثلاثة أنواع فحسب للحدود: الحد الأوسط، والحد الأكبر، والحد الأصغر، حيث يظهر الحد الأوسط في كلتا المقدمتين، ويكون الحد الأكبر خبر النتيجة، والحد الأصغر هو المبتدأ، وتُسمى مقدمة الحد الأكبر المقدمة الكبرى، ومقدمة الحد

(٢٥) Nicholas Rescher, «Arabic Logic,» in: *The Encyclopedia of Philosophy*, editor in chief Paul Edwards, 8 vols. (New York: Macmillan, 1966) vol. 4, pp. 525-527.

(٢٦) Majid, Ibid., p. 184.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

الأصغر المقدمة الصغرى، وتكون النتيجة نتيجة صحيحة منطقية للمقدمتين[٢٨].

لم يهتم ابن تيمية بمسألة صحة العملية الاستنباطية التي تؤدي إلى البرهان «اليقيني»، بل إنه كان يرغب فحسب في توضيح أن مفهوم البرهان غالبًا ما يكون باطلًا ولا أساس له[٢٩]، كما لم يُرد مناقشة أن مقدمتي علم القياس المنطقي قد تفيد المعرفة من خلال النتيجة إذا أُدركت ونُظمت بطريقة صحيحة، وساق ابن تيمية مثلًا لذلك بالقصة التي وردت في الحديث الذي قال فيه الرسول محمد (ﷺ): «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»، والذي يقضي بأن كل شراب مسكر يندرج تحت كلمة «خمر» التي حرمها الله عز وجل في كتابه العزيز (القرآن). ويتفق ابن تيمية مع الفلاسفة في أن الأحاديث تدخل في إطار تحديد البرهان القياسي، ومع ذلك أبى ابن تيمية أن يقبل ادعاءاتهم بأن الرسول (ﷺ) قد استخدم أيضًا المنطق الصوري لأرسطو، ويؤكد أن استخدام هذه الطريقة لإقامة البرهان فطرية، يتعرف عليها الفرد دون الحاجة إلى التعلم الصوري مثل القدرة على تنفيذ القواعد الأساسية للعد. وفي نقده يذكر ابن تيمية أن «الفلاسفة وضعوا نظرية القياس المنطقي في مناقشات طويلة، وجعلوها محل استغراب للأذهان»[٣٠].

يشك ابن تيمية في صحة المنطق بكشفه للمشكلات المتعلقة بمفهوم الكليات، وأكد الفلاسفة أن القياس المنطقي لا يُنتج معرفة صحيحة بمنأى عن «الافتراضات العامة الإيجابية»، ووفقًا للفلاسفة لابد وأن يتضمن القياس المنطقي على الأقل افتراضًا واحدًا إيجابيًا عموميًا، ولا يمكن صياغة القياس المنطقي باستخدام افتراضين سلبيين، أو محددين، الادعاء

---

(٢٨) انظر التعريفات التالية: «المناظرة»، «أرسطو»، «الاستنباط/ المنطق الاستنباطي»، «الحد»، «القياس المنطقي»، في: Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002).

قارن بـ: Hollingdale, *Western Philosophy: An Introduction*, pp. 20-27.

(٢٩) Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 1970), p. 317.

(٣٠) ابن تيمية الحراني: **نقض المنطق**، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ و٢٠٤، وكتاب **الرد على المنطقيين**، ص ٣٤٩.

الذي يتفق معه ابن تيمية، ومع ذلك ضمن كافة الافتراضات البرهانية لا يوجد افتراض خال من المشكلات، باستثناء البديهيات الأولى التي يرى أنها قد تضم نوعًا من الحقيقة العامة، وتهدف البديهيات الأولى لتصوير الحقائق الخارجية، والتي تعني بالنسبة للفلاسفة وجود حقائق مضاهية دون شك لهذا المفهوم للكليات، إلا أنه وفقًا لابن تيمية لا توجد هذه الكليات في العالم الحقيقي؛ لأن الحس الظاهر والباطن للإنسان يدرك الأشياء المحددة فحسب التي يمكنه الوصول إليها بصورة مباشرة، والتي تبدو حقيقية بالنسبة له[٣١].

ووفقًا لمفهومه عن الفطرة، أكد ابن تيمية أن «المعرفة فطرية ومكتسبة» فالمعرفة هي المعلومات التي تستلزم تدخل البشر من خلال مفاهيم الحس الخاصة بهم، لذلك تُدرك المعرفة البرهانية أو العلوم البرهانية بصورة أساسية من خلال نشاط الحس، بالإضافة إلى ذلك يصل الإنسان من خلال الحس بعد الاستدلال إلى التقييم العام (الكليات)[٣٢]، ويصح ذلك أيضًا خاصة فيما يتعلق بالمجربات؛ إنه إذًا العقل الذي يُصدر أحكامًا على الأوجه المتماثلة للأشياء محل التجربة، وذلك بالربط بينها وبين غيرها من الأشياء، ويعني ذلك بالنسبة لابن تيمية قياس التمثيل وليس البرهان.

تُماثل الحدثيات «المجربات، إلا أن الأخيرة مباشرة بصورة أكبر»[٣٣]، وتُعد المشاهدة أو الرصد أحد الطرق المؤدية إلى المعرفة التي تدعمها الحدثيات، إلا أن المشاهدة أقل مباشرة من التجربة، فعلى سبيل المثال يُستخدم رصد الهلال في حساب تواريخ الأشهر، ومن ثم يُعد الرصد نوعًا من أنواع التجربة دون التجربة المباشرة للشيء ذاته،

---

(٣١) ابن تيمية الحراني، نقض المنطق، ص ٢٠٤. كما هو مذكور في: Majid, «Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam,» pp. 190-192.

(٣٢) ابن تيمية الحراني، كتاب الرد على المنطقيين، ص ٣٠٠. قارن بـ: J. D. G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1978), p. 16.

(٣٣) Majid, Ibid., p. 193.

وتكون نتيجة الرصد أو المشاهدة، مثل نتيجة أي تجربة، «محددة ولا يُمكن تعميمها بمفهوم عام إلا باستخدام قياس التمثيل»[٣٤]، وفسر الفلاسفة البديهيات بأنها تلك القضايا الهامة التي وضعها الله في عقل الإنسان بصورة أساسية ومباشرة على سبيل المثال معرفة الحقائق الرياضية كما أدرك ابن تيمية صحة البديهيات، ولكنه أنكر دلالتها على المعرفة الحقيقية، مستطردًا أن «المعرفة الحقيقية هي المعرفة المحددة التي تُبنى على أساس الوجود الخارجي»، وليس الوعي الذهني سوى تحليل أو تفسير للحقائق التي يُدركها الفرد بالفعل من خلال حسه الباطن أو الظاهر، وكذلك المزايا العامة والخاصة لتلك الحقائق»[٣٥].

لذا، فإن عملية التحليل أو الاستدلال العقلي، التي يُمكن من خلالها تصور الكليات، لا تُدرك دون تصورات الحس، الظاهر أو الباطن، وتثبت صحة ذلك بالنسبة لكافة الكليات لدى الفلاسفة، كما في: «المفهوم الرياضي البسيط بأن الواحد نصف الإثنين، والمفاهيم الهندسية للخط المستقيم، والمنحني، والمثلث، والمستطيل، وكذلك المفاهيم الفلسفية للواجب، والممكن، والمحتمل، وأضدادها»، وتتوقف معرفة ما إذا كانت هذه الافتراضات (للكليات) ترتبط بالعالم الواقعي أم لا على تصورات الحس فحسب. فعند ظهور تصور الحس والاستدلال العقلي (أو التحليل أو التفسير)، كما هو الحال في إدراك الحس البصري للفرد لنشاط العقل يُمكن أن نتصور «الحقائق المحددة القائمة» واستنتاج الطبيعة العامة لهذه الحقائق بالتعرف على نقاط التشبه والاختلاف الخاصة بها، ومرةً أخرى وفقًا لابن تيمية تكون هذه العملية عملية قياس تمثيل بسيط وليست برهان[٣٦].

ومن ناحية، عندما تعمل تصورات الحس بمفردها، فإنها تستدل على الجزئيات فحسب وليس الكليات، ومن ناحية أخرى عندما يعمل

---

(٣٤) ابن تيمية الحراني، نقض المنطق، ص ٢٠٤.

(٣٥) Majid, Ibid., p. 194.

(٣٦) ابن تيمية الحراني، نقض المنطق، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الاستدلال النظري أو المجرد بمفرده، فإنه يُستدَل به على الكليات التي يدركها العقل بالفعل فحسب، «التي قد تضم أو لا تضم حقيقة ظاهرية»، لذا يكون المبدأ الرئيس أن مقدمات ادعاء البديهيات عند الفلاسفة ليست سوى قضايا فكرية وليست بالضرورة موحية بالحقائق الظاهرية؛ فإذا لم تُوحِ تلك الكليات البديهيات الأولى بشيء سوى الكليات ذات التصور العقلي بالإضافة إلى تصورات أو أفكار أخرى مجردة، وإذا كانت كافة المواد الأخرى للقياس البرهاني (الحس الباطن والظاهر، والتقارير غير القابلة للرد، والمجربات، والبديهيات) توحي بالجزئيات فحسب، فلا أساس لادعاء أن المنطق الاستنباطي القائم على تلك المقدمات «هو مقياس (أو أداة قياس) لكافة علوم الكليات والبرهان»[٣٧]. ويستطرد ابن تيمية حيث يذكر أنه إن كانت هذه المواد لا توحي بكافة الحقائق، فهذه الحقائق يمكن تحديدها بطرق أخرى غير القياس البرهاني: الطرق البديهية، والعقلانية أو المتماسكة، والاصطلاحية أو التقليدية، والدينية، والطرق الاستطرادية أو المنطقية، ووفقًا لابن تيمية، يبدو واضحًا أن البرهان يجب أن يقوم على مقدمات كلية، «فيجب أن تكون المقدمة في صيغة افتراض بديهي عقلاني»، ولكن إذا كان هذا الافتراض عقلانيًا فقط، أو قائمًا على أساس الاستدلال، فإنه لا يُخبرنا مطلقًا عن الحقيقة، ويكون بذلك استخدامه للبرهان عديم الجدوى وغير ملائم، ومن المُدرَك أن البرهان مستحيل وأن «مكون القياس الاستنباطي» للقياس المنطقي غير مستديم، ومن ثم، فإنه لا يبرهن أو يُستدل به على أي شيء من العالم الحقيقي للوجود الإنساني.

يُنكر ابن تيمية احتجاج الفلاسفة «بأن القياس التمثيلي أقل إقناعًا من البرهان فيما يتعلق بقياس الشمول»[٣٨]، وأكد أن التمثيل ليس الطريقة الأكثر شمولية للقياس المستخدمة بين البشر، إلا أنها تمدنا

---

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) Sabih Ahmad Kamali, *Types of Islamic Thought* (Aligarh, India: Institute of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, [n. d.]), p. 58.

فكما يرى ابن تيمية، يُمكن اعتبار ذلك نتيجة منطقية لإشاعة كلية المقدمة الكبرى لقياس الشمول، والتي بدورها، تفضي إلى رفضه احتمالية البرهان القائم على القياس.

«بالطريقة الأكثر مصداقية للعقيدة المتبصرة بصورة أكثر إقناعًا من المنطق الاستنباطي»[٣٩]، وبإدراك رفض ابن تيمية كلية افتراض أو مقدمة المنطق القياسي، ونظرًا لرؤيته أن كافة الحدود الثلاثة المكونة «للقياس المنطقي (الأوسط، والأكبر، والأصغر) جزئيات، تبدو وجهة النظر هذه مناسبة تمامًا»، لذلك يُماثل القياس المنطقي التمثيل، ولذا يُعد أيضًا القياس المنطقي إسهابًا كما هو مقترح؛ فإذا ما أُدركت نقاط التشابه بين شيئين مسبقًا، فلا توجد حاجة للاستنباط، وعلاوة على ذلك، تُدرك الأنواع بصورة أفضل من خلال التمثيل أو المشاهدة فضلًا عن القياس المنطقي[٤٠].

ووفقًا لابن تيمية، يهب الله نوعًا خاصًا من أنواع المعرفة لمن يختار كما هو الحال مع الرسل، ومع ذلك، زعم الفلاسفة أن الرسل أنفسهم كانوا مقيدين باستخدام القياس المنطقي؛ ففي الحقيقة، حتى الله ذاته يعلم ما تكسبه مخلوقاته من خلال القياس المنطقي، وتبعًا لذلك إنها مسئولية الفلاسفة إثبات صحة ما يقرونه، واستطرد ابن تيمية **أنه إذا كان ممكنًا الاعتراف** بأن مبادئ الفلاسفة المتعلقة بالحس الباطن والظاهر، والبديهيات، قد تعود بالنفع على البشرية باليقين، فكيف لهم أن يعرفوا ما إذا كان هذا اليقين يُمكن الوصول إليه بطرق أخرى[٤١]، ولم يتحدث ابن تيمية عن المعرفة العلمية في حد ذاتها.

وأخيرًا، اختتم ابن تيمية نقده للمنطق الصوري بإدانة الفن بأنه مشكوك في رفضه الحقائق الدينية على الأقل ما لم يرفض الشرعية الحقيقية للوحي الإلهي، كما أنه أدان «مناصريه بالاستبداد بالرأي، والإلحاد، والنفاق»، واستطرد ليذكر أن «كل من يتعاطف مع المنطق

---

(٣٩) ابن تيمية الحراني: نقض المنطق، ص ٢٠٧، وكتاب الرد على المنطقيين، ص ٢٣٣.
قارن بـ: Majid, «Ibn Taymiyya on Kalâm and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam,» p. 197.

(٤٠) Majid, Ibid., p. 198.

(٤١) من المثير أن نرى نورشوليش مجيد يناقض نفسه في اختتامه لمناقشة إنكار ابن تيمية للبرهان والمنطق الاستنباطي وقلبه للأخيرة رأسًا على عقب. فقد أخذت على عاتقي تصحيح ذلك، انظر الجزء المشدد بالأسود أعلاه

وأصحابه وليس لديه أحكام دينية وفكرية تجعله لا يحيد عن الطريق الصحيح سوف يُسلب عقله وعقيدته»[٤٢]، بدلًا من ذلك، من يملك عقيدة ومنطقًا راسخًا قد يدخل في صراع مع المناطقة فيما يتعلق بنبذهم للدين دون الحاجة إلى ذلك، ثم يتطرق بعد ذلك إلى جوهر إنكاره للبرهان بقوله: إن «العديد من أبرز العلماء المسلمين وجدوا أن المنطق مثل الرياضيات وبعض العلوم الأخرى: لا يستطيع أن يُثبت أو ينفي حقيقة الدين الإسلامي»[٤٣]، ومن المثير للاهتمام أن ذلك يُعد أحد أهم الأدوات التي استخدمها ابن تيمية في قراءة القرآن في القرن الرابع عشر عندما كان يعمل بالتدريس والوعظ في دمشق: سوريا؛ إنها فكرته الخاصة بالتمثيل الكتابي والذي يُعرف أيضًا بقياس الكتاب المقدس الذي يختلف عن القياس الذي استخدمه في وصف القياس بمنطق أرسطو، ويرجع عدم فهم ذلك إلى إساءة فهم مناقشات ابن تيمية عن شرعية استخدام المنطق الاستنباطي أو البرهان عند التعرض للحديث عن الوحي الإلهي كما يُجسده القرآن. ويناقش جون هوفر (Jon Hoover) رفض ابن تيمية للقياس القانوني والقياس المنطقي الحاسم عند مناقشة صفات الله، ومع ذلك لم يكن ابن تيمية معارضًا لاستخدام القياس في المسائل القانونية[٤٤].

ووفقًا لوائل حلاق يرى ابن تيمية مهمته في تفكيك القواعد المنهجية لعلم الفلسفة بأنها غير منتهية دون توضيح نقاط الضعف في كنه القياس المنطقي، وعلى وجه التحديد القياس البرهاني، وبقيت نظرية أرسطو للقياس المنطقي والبرهان، والتي احتلت الموضع الأساسي بين

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٤٣) ابن تيمية الحراني: نقض المنطق، ص ٢٠٩، وكتاب الرد على المنطقيين، ص ١٣٣، نقلًا عن: المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٤٤) Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies; vol. 73 (Boston, MA; Leiden: Brill, 2007), p. 57.

كتب جون هوفر كتابًا قيمًا في بحثه الذي يتناول قضية علم اللاهوت الفلسفي في فكر ابن تيمية. انظر مناقشة هوفر حول استخدام القياس القانوني والقياس المنطقي الحاسم (ص ٥٦ ـ ٥٩). وقد انهمر في ازدراء الأشعرية المتكلمين (أحد مذاهب علماء اللاهوت (المتكلمين) في الإسلام) حيث جعلوا الله متعال عن أن يصل إليه الرجل البسيط.

قواعده المنطقية في المقام الأول بين الفلاسفة الجدد العرب وغير العرب، وبدأ ابن تيمية يهاجم عددًا من القواعد الأساسية التي تسود هذه النظرية؛ إنه افتراض ابن تيمية الذي نحى جانبًا المعرفة البشرية كاملة عن التنزيل أو الوحي بدءًا بالجزئيات، فهذه المعرفة لم تدخل في إطار الوجود بمعزل عن جزئيات العالم الظاهري (مقابل العالم «الحقيقي» عند كانط)، ويتفق هذا التصور مع المبدأ الأساسي لابن تيمية بأن معرفة الجزئيات تسبق معرفة الكليات إلى الأذهان، حيث يعرف الفرد أن «العشر حصوات ضعف الخمس حصوات قبل أن يعرف أن كل عدد قابل للقسمة على اثنين وأن أي عدد يساوي ضعف أي من نصفيه»(٤٥).

ووفقًا لابن تيمية فالقياس المنطقي يقبل التشويه لأكثر من سبب، فكما يتضح لنا، أن الكلية المزعومة لمقدمات القياس المنطقي تبدو قابلة للنقد بصورة كبيرة، كما افترض ابن تيمية أن الاستنباط الكامل لكافة الجزئيات في عالم الظاهر مستحيل، ولذلك لا يمكن أن يؤدي إلى مقدمات الكليات الأساسية أو إلى اليقين والحقيقة، وقد أدت المزايا الجدلية في كنه القياس المنطقي إلى تفوقه على قياس التمثيل، «فكيفما يكون القياس المنطقي صحيحًا إلا أنه لا يمكن أن يُفضي إلى نتيجة محققة من ناحية الظاهر فحسب؛» إنه الأمر ذاته، الذي هو محل النقاش، وليس ظاهره الذي يُحدد حقيقة النتيجة؛ فإذا كان الظاهر عرضيًا وليس حقيقيًا، وإذا كانت المقدمة الكلية للقياس المنطقي ليست حقيقية أيضًا، فكيف إذًا يختلف القياس المنطقي عن قياس التمثيل؟ ويجيب ابن تيمية بعدم إمكانية ذلك؛ فالقياس المنطقي لا يختلف عن قياس التمثيل إلا من حيث الشكل فحسب، والشكل كما ذُكر غير ذي صلة بتحصيل المعرفة؛ فكلًا من قياس التمثيل والقياس المنطقي يحظى باليقين عندما يكون الأمر محل النقاش حقيقة، ويثمران الاحتمالية فحسب عندما يكون الأمر محل النقاش ملتبسًا، وبعبارة أخرى، لا يُفضي القياس المنطقي إلى نتيجة محققة بحكم الشكل فحسب»(٤٦).

---

(٤٥) Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians: Translation with an Introduction and Notes* (Oxford: Clarendon Press, 1993), introduction, pp. xxvii-xxxii.

(٤٦) Ibid., introduction, p. xxxv.

ويبدو أن ابن تيمية لم يثق أن القياس المنطقي «قد يُفضي إلى مزيد من اليقين مقارنة بقياس التمثيل» فيبدوا للمشاهد للوهلة الأولى أنه قد يُخفق في ملاحظة المبدأ الأساسي بصورة عامة، فإذا لم تكن المقدمة في القياس المنطقي كلية، فإنها تستند إلى «معيار الاحتمالية بصورة أكبر من قياس التمثيل»، فإذا لم يؤيد ابن تيمية هذا المبدأ، فيعزى ذلك إلى أنه مثل أنصاره من الفقهاء «رفض قصر قياس التمثيل على القياس الذي يتعدى أحد الجزئيات إلى غيرها»، ويبدو أن الشريعة الإسلامية قد صنفت بالفعل «الطرق والإجراءات التي ينشأ من خلالها التصديق بالقضية الأساسية». وبمقارنة تصديق سابق بطرق القياس المنطقي نلاحظ الآتي:

يكون الاختلاف بين إثبات قياس التمثيل والقياس المنطقي إن وجد أنه في القياس الأخير يكون المبتدأ والخبر الكليان مستخرجين تمامًا من الجزئيات، بينما في القياس الأول يكون الخبر إثباتًا للمبتدأ بقدر ما تعنيه القضية الحقيقية (الجزئيات)، رغم أن هذا الإثبات يكون ممكنًا فحسب من خلال فحص عدد محدد من القضايا الأخرى ذات الصلة، وقد تختلف هذه العملية إلا أن النتيجة تكون متطابقة[٤٧].

وأخيرًا، قد يبدو مبالغًا في القول بأن التحدي الذي يواجهه المناطقة في رأي ابن تيمية لا يكمن في فحص الأساليب والأشكال والصيغ التي يصفها تكرارًا بأنها مطنَبة للغاية وغير ذات جدوى، «بل إنها تكمن في الوصول إلى يقين وحقيقة المقدمات»، ويستطرد موضحًا أن بساطة عقولنا لا يمكن أن تصل إلى حقيقة ويقين العالم الطبيعي (المادي)؛ فالمصدر الوحيد للحقيقة واليقين هو المعرفة الموحاة، المعرفة التي تصل إلينا من خلال الرسل. وختامًا لذلك، إليك اقتباس لابن تيمية:

لا يتبع هؤلاء الفلاسفة مع ذلك هذا المنهج، فبدلًا من ذلك يتبعون منهج النسبية، ولذا فإنهم يعتبرون القضايا البرهانية على أنها القضايا المؤكدة لدى عالم المنطق، بينما يعتبرون قضايا أخرى غير برهانية مع أنها مؤكدة لدى عالم منطق آخر، وتبعًا لذلك، يكون ما هو برهاني لدى

---

(٤٧) Ibid., introduction, p. xxxviii.

شخص ما أو جماعة ما غير برهاني لدى شخص آخر أو جماعة أخرى، لذا، لا يمكن أن تُعطَى القضايا اليقينية حدًّا جامعًا مانعًا، نظرًا لاختلافها باختلاف الحالة الذهنية للشخص الذي لديه دراية بها أو ليس لديه دراية بذلك، فقد كان الرسل يبلغون القضايا اليقينية التي تفرق بين الحقيقة والكذب، والصواب والخطأ؛ فكل ما هو مخالف للحقيقة فهو كذب، وكل ما يخالف الصواب فهو خطأ، فهذا هو سبب أن جعل الله كتابه الموحى به حَكَمًا بين الناس في نزاعاتهم(٤٨).

---

(٤٨) Ibid., p. 171, para. 315.

الفصل السابع

تحليل مقارن

يؤمن ابن تيمية أن مهمته تكمن في تفكيك القواعد المنهجية لعلم الفلسفة وأنه يمكنه أن يبدأ ذلك بعرض نقاط الضعف في كنه القياس المنطقي وعلى وجه التحديد في البرهان القياسي، فعندما يتناول معظم الباحثين رد ابن تيمية على المناطقة اليونانيين فإنهم يتناولون واحدًا أو اثنين من الجوانب الرئيسة من نقده للبرهان القياسي لأرسطو. هذان الجانبان الرئيسان هما: الأول: البرهان ذاته، والثاني: الحد.

فيتفق ابن تيمية على نحو مؤكَد مع أسبقية وأولوية الوحي الإلهي، والقرآن، والحديث وسنة النبي محمد (ﷺ)، فيفترض ابن تيمية أنه بمنأى عن الوحي الإلهي، تُستهل جميع العلوم الإنسانية بالجزئيات فلا تدخل هذه المعرفة حيز الوجود بمعزل عن الجزئيات الموجودة بالعالم الظاهري حيث يتزامن هذا التصور مع مبدئه الأساسي بأن معرفة الجزئيات تسبق معرفة الكليات إلى العقول.

كما قدم ابن تيمية نظرية توضح أن الاستنباط الكامل لكافة جزئيات العالم الظاهري يكون مستحيلًا، ولذا لا يمكن أن يُفضي إلى مقدمات كلية حقيقية أو إلى اليقين؛ فكيفما يكون القياس المنطقي صحيحًا، إلا أنه لا يمكن من خلال الظاهر فحسب، أن يُفضي إلى نتائج حقيقية؛ فالذي يُحدد حقيقة النتيجة وفقًا لابن تيمية القضية محل النقاش وليس الظاهر، لذلك، إذا كان الظاهر غير حقيقي، وإذا كانت مقدمة القياس المنطقي الكلية المقترحة غير حقيقية أيضًا (كلية)، فكيف إذًا يختلف

القياس المنطقي عن قياس التمثيل؟ ويجيب ابن تيمية بعدم إمكانية ذلك.

وعلاوة على ذلك، لا يختلف المنطق القياسي عن منطق التمثيل باستثناء الظاهر، ووُجد أن الظاهر غير ذي صلة بتحصيل المعرفة، ومن ثم وُجد أن قياس التمثيل والقياس المنطقي كلاهما محتمل لليقين متى كان الأمر محل النقاش حقيقي، ومع ذلك، فكلاهما يُفضي إلى الاحتمالية فحسب متى كان الأمر محل النقاش غير حقيقيًا، وبعبارة أخرى، لا يُفضى القياس المنطقي بالضرورة إلى نتيجة حقيقية من خلال الظاهر فحسب.

وقد رد ابن تيمية على زعم الفلاسفة أن قياس التمثيل أقل إقناعًا من البرهان من خلال قياس الشمول، وأكد أن قياس التمثيل ليس فقط الطريقة الكلية للاستدلال المنطقي بين البشر، بل إنه يمدنا بالطريقة الأكثر استقلالية لتبصُّر العقيدة على نحو أكثر إقناعًا دون ريبة من المنطق الاستنباطي، وبقول أن ابن تيمية رفَضَ كلية مقدمة القياس المنطقي، وحيث يرى أن الحدود الثلاثة (الأوسط والأكبر والأصغر) المكونة للقياس المنطقي جميعها جزئيات، تكون وجهة النظر هذه متوافقة تمامًا، ولذلك يتماثل القياس المنطقي مع قياس التمثيل، ولذا غالبًا ما يُعتَبر القياس المنطقي إطنابًا كما كان مقترحًا، فإذا كانت نقاط التشابه بين الشيئين مُدرَكة مسبقًا فلا توجد حاجة للمزيد من الاستنباط، وعلاوة على ذلك تُدرك الجزئيات بصورة أفضل من خلال قياس التمثيل أو المشاهدة (الملاحظة) فضلًا عن القياس المنطقي.

يؤمن ابن تيمية بأن الطريقة المثلى موجودة بالفعل في القرآن ـ طريقة الاستدلال المنطقي التي وضعها الله للإنسان في القرآن؛ فعلى سبيل المثال، يسوق الرواية التي سُئل فيها الرسول محمد (ﷺ) عن شرب المسكرات؛ فباستخدام قياس التمثيل يستبعد كل شراب مسكر وليس الخمر فحسب، ووفقًا لابن تيمية، إنه الإنسان الذي يمتلك منطقًا موثوقًا به وعقيدة، الذي سيدخل في صراع مع المناطقة بدافع الضرورة بسبب رفضهم للدين.

رأى غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) أن تعليقه على عبارات بيتر لومبارد (Peter Lombard) فرصة مواتية لأن يُفسر مقدمته النقدية التي كانت

تفسيرًا لنظريته المعرفية حيث إنها تُجمل أفكاره فيما يتعلق بالعقيدة والمنطق، كما تركز على استمرارية أو عدم استمرارية التحدي بينه وبين ويليام أوكهام (William of Ockham) المتبع للمذهب اللفظي لفلسفة توماس أكويناس لتراكيب الميافيزيقيا والمنطق اليوناني (كما هو مجسد في الأورغانون (*Organon*) بالإضافة إلى الكتب المقدسة المسيحية (التوراة والإنجيل)، يؤيد غريغوري الوضع غير الحقيقي بأن الكليات تُصاغ من خلال الروح بعد إدراك العقل للأشياء المفردة (أو الجزئيات ـ كما يذكر ابن تيمية، لذا، تقوم التجربة الحسية بدور جوهري في الإدراك العقلي ـ لاحظ مرة ثانية نفس الأشياء التي يذكرها ابن تيمية عن تصور الحس والمجربات في عملية المشاهدة.

ومن المُعتقد أن علم اللاهوت المُدرك على أنه علم مستقل بذاته، منظومة قائمة بذاتها، لها تعاليمها ومبادئها، ومن المُعتقد أيضًا أنه ليس مجالًا آخر من مجالات العلوم، وكما ثبت عن الوحي الإلهي (الحقيقة المقدسة الموحى بها)، حيث يعتمد على العقيدة وليس المعرفة الطبيعية (أي المعرفة المكتسبة من خلال التجربة)، وقد اتخذ دونز سكوتس (Duns Scotus) وويليام أوكهام موقفًا مشتركًا من عدم إمكانية إقامة الدليل على القضايا اللاهوتية، وفي مقدمته لعبارات بيتر لومبارد (Peter Lombard)، كان هدف غريغوري إثبات صحة اكتساب المعرفة عن طريق التجربة وهو بالضبط ما يتفق معه ابن تيمية إلا أنه يعتقد بعدم ضرورته، وينتقد غريغوري تأكيد أوكهام على أن موضوع وهدف المعرفة البرهانية يكمن في نتيجة القياس المنطقي، ويستطرد غريغوري حيث يذكر أن أهمية النتيجة في حد ذاتها ينبغي أن تكون واضحة تمامًا، كما اعتبر فصل علم اللاهوت عن المعرفة الطبيعية أمرًا جليًا؛ فلا يمكن قبول أي أمر ليس بعيدًا عن شريعة النصوص المقدسة على أنه حقيقة لاهوتية.

ويبدو أن غريغوري تبنى فكرة التمثيل مثل ابن تيمية؛ ومع ذلك لم يوضح هذا التصور بنفس الطريقة، فعرَّف غريغوري علم اللاهوت بالاستدلال بإحدى الحقائق على الأخرى، فيمكن فهم اللاهوت على أنه العادة أو العادات التي يمكننا من خلالها معرفة حس الكتب المقدسة، والذي يمكن من خلالها أن نثبت أو نستدل بأحد الحقائق على حقيقة

أخرى، بما في ذلك الحقائق غير المُتضمَنة بصورة رسمية في الكتب المقدسة (ونرى ذلك من خلال ابن تيمية) باستدلاله بأن المسكرات لا تقتصر على الكحول فحسب، وهذا هو استخدام تمثيل الكتب المقدسة.

استطاع غريغوري الريميني أن يصف نظريته المعرفية في حدود السلطة الإلهية المعينة ومن خلال منهج الاستدلال بأحد الحقيقتين على الأخرى، وتوجد حقيقة للمعرفة الطبيعية وحقيقة للمعرفة المقدسة، وعلى غرار ابن تيمية، استنتج غريغوري أن المعرفة المقدسة ينبغي الإقرار بها واكتسابها من خلال العقيدة مع وجود الإيمان والتصديق لتحقيق اليقين، بينما في المعرفة الطبيعية يمكنا أن نصل إلى الاحتمالية فحسب من خلال منطقنا البشري دون أية مساعدة.

فما هي القواسم المشتركة بين هذين العالمين؟ كلاهما مؤمن بأن علم اللاهوت أو على نحو أكثر ملائمة الوحي الإلهي كما هو منصوص عليه في النصوص المقدسة لموروثاتهم الدينية، غير ملائم ولا يمكن فهمه بمنأى عن العقيدة وعن قياس التمثيل؛ فقياس التمثيل ليست عملية قياس منطقي، بل إنها العملية التي يمكننا من خلالها الإثبات والاستدلال على حقيقة بأخرى، ومع ذلك، ثمة اختلافات في مناهجهم النقدية لعملية القياس المنطقي أو البرهان، ويبدو أن غريغوري لم ينقد أبدًا بصورة حقيقية الطرق المستخدمة لتحصيل المعرفة الطبيعية؛ فقد اقتصر فحسب على التفريق بين المعرفة الطبيعية واللاهوت بصفته نوعًا من أنواع المعرفة، وكذلك بين اللاهوت أو «العقيدة المكتسبة من الكتب المقدسة»، ومن المُقترح أنه يستخدم صيغة البرهان أو القياس المنطقي لإيجاد خلاصة أو نظام لاهوتي، إلا أنه يفرق بينه وبين لاهوت الوحي الحقيقي العقائدي الموجود بالكتب المقدسة المكتسب من عملية التمثيل، ومع ذلك، بخلاف المنهج السني (حيث أضُم ابن تيمية)، عندما أسس المسيحيون الكاثوليك (ومؤخرًا الاسكولاستيين البروتستانت) الأنظمة الكبيرة، تكون مسألة التصنيف المنهجي هي محاولة غريغوري التفريق بين اللاهوت بصفته علمًا له خصائص مماثلة للمعرفة الطبيعية باستخدام البرهان، وبصفته عقيدة تصل إليها الكتب المقدسة باستخدام عملية التمثيل (فيما يتعلق بالأقوال البليغة وخُطَب العقائد المنفصلة) التي توضح طرق التمثيل الخاصة بـ «لاهوت الكتب المقدسة»،

ومع أنه في المذهب السني لم توجد أنظمة كبيرة للاهوت، بل توجد عقيدة أهل السنة أو الإيمان، وبدلًا من أنظمة الدراسات اللاهوتية، يُطبق المسلمون نظام الشريعة، وفيما يتعلق بأهل السنة والجماعة لا يوجد كيان حاكم مركزي يُحدد العقيدة مثل البابا وإدارة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في الديانة المسيحية الكاثوليكية.

لم يهاجم غريغوري منطق أرسطو في حد ذاته، ومع ذلك أراد ابن تيمية أن يهاجم القواعد الأساسية للفلسفة اليونانية وهي المنطق، القياسي أو النظري فحسب، و«البرهان العلمي»، وتطرق غريغوري إلى انتقادات البرهان بالرجوع إلى حقبة سابقة للمنطق اليوناني، وعلى وجه التحديد عندما يُصبح البرهان متاحًا للغرب؛ فقد تأسس علم اللاهوت بشكل عام من جانب هيئة الكنيسة وإقرار شريعة الكتاب المقدس المسيحي، وأراد ابن تيمية تحديد أوجه الاستخدام المنطقي للبرهان على وجه التحديد والقياس المنطقي أو النظري بشكل عام، وذكر ابن تيمية أن أساليب المنطق اليوناني يشوبها الإسهاب والتعقيد دون وجود داع وأنه عادةً لا يفكر الأفراد بهذه الطريقة على أية حال، كما أراد ابن تيمية الرجوع للحقبة الزمنية حينما كانت أساليب التفكير في الحياة اليومية، والعقيدة، والقانون تنبع من عملية قياس التمثيل وفقًا لما يوحيه الله أو لما هو مُنزَّل بالفعل في القرآن.

وأخيرًا، يبدو أن لهذا الكاتب آلية مختلفة لإبداء وجهة نظره، ففي الإسلام من منظور ابن تيمية (يبرهن فعل الطاعة على إخلاص المسلم - فالإيمان في حد ذاته ليس له وسيلة حقيقية بعينها، ومع ذلك في المسيحية الكاثوليكية وفقًا لغريغوري على الأقل، يكون الإيمان هو الوسيلة التي يصل بها الإنسان للوحي الإلهي في صورة اللاهوت المقدس؛ لذا، فإن نفعية الإيمان هي جزء من العملية التي يستخدمها الرب في الكشف عن ذاته من خلال كلماته الموحى بها، فإنها كلماته التي توضح معنى الكلام، وبالنسبة للمسلم، القرآن هو كلام الله الذي يوحيه من خلال رسوله محمد، وربما هذا هو السبب في تبجيل القرآن في هذه الأيام على الأقل أكثر من الكتاب المقدس المسيحي.

الفصل الثامن

خاتمة

من الممكن الآن جمع الأفكار الأساسية لهذه الرسالة؛ فهذه الرسالة تحليل مقارن بين غريغوري الريميني (Gregory of Rimini) وابن تيمية، ومع ذلك، فثمة حاجة لسياق يضم هذين العالمين ممن ينتمون لعلماء اللاهوت في القرن الرابع عشر، لذلك، ضمنت الفصل الثاني سياقًا فلسفيًا، وأوليتُ منطق أرسطو والبرهان القياسي أهمية فائقة في هذه الرسالة، فلذا، يُعد تلخيص بعض الأفكار أمرًا مناسبًا.

فإذا كان من الممكن طرح رفض منطقي للحقيقة أو ضرورة وجود قضية، فلا يُقَيَّم ذلك على أنه المبدأ الأساسي لبرهان علمي، ومع ذلك، لا يعني هذا أن الآراء الكلية لا يمكن استخدامها بصفتها قضايا للقياس المنطقي، وعلاوة على ذلك، تكون المناقشة المنطقية الاستطرادية للصيغة القياسية متاحة حتى في وجود المقدمات المنبثقة من الاعتقاد، وقد سجل أرسطو المشاهدة الآتية: «من خلال الحقائق يمكنك صياغة قياس منطقي دون صياغة برهان؛ ولكن القياس المنطقي الوحيد الذي يمكنك صياغته من الحقائق الضرورية لا يكون إلا من خلال البرهان، وهذه هي وظيفة البرهان»[1]، لذا، لا يضمن التركيب الصحيح لقياس منطقي الحقيقة التي لا تقبل الجدل لنتيجتها، كما أن تركيبه الصحيح بالإضافة إلى الموافقة

(١) Renford Bambrough, *The Philosophy of Aristotle: A Selection with an Introduction and Commentary*, translations by J. L. Creed and A. E. Wardman (New York: First Signet Classic Printing, 2003), p. 172.

الكلية على المقدمات قد تُفضي إلى المعرفة النافعة والحقيقة المؤكدة، وهذه هي حقيقة ذات طبيعة محتملة وليست يقينًا.

وفي رأيي رفض ابن تيمية وغريغوري الريميني كلاهما الحقيقة والضرورة ذات القضايا الموجودة بين الفلاسفة العلمانيين وعلماء اللاهوت الفلاسفة بمختلف أوساطهم الثقافية على التوالي، كما يرون أيضًا أن الكلية ذات الآراء الحقيقية يمكن أن تُستخدم في المناقشات المنطقية، وفي رأي غريغوري الريميني قد أصبح ذلك أساس كتابة **الخلاصة اللاهوتية أو المنهجية اللاهوتية**، وأدركوا أيضًا أن التركيب الصحيح للقياس المنطقي لا يضمن حقيقة نتيجته بما لايدع مجالًا للجدل، وبعبارة أخرى، لا تكفي الصيغة وحدها لإثبات صحة أو خطأ المناقشة المنطقية، فإذا كان الأمر كذلك، فثمة نماذج وصيغ أخرى للمناقشات توجد في الكتب المقدسة التي يمكن أن تقدم العقيدة والتعاليم؛ ومن ثم يُستخدم قياس التمثيل في كلا الموروثين.

تكون القضايا المستخدمة ضرورية أو كما يذكر أرسطو «لا يمكن أن يكون موضوع المعرفة المطلقة سوى ذلك، لذلك يجب أن يكون موضوع المعرفة البرانية ضروريًا»[٢]، وهذه القضايا أو الموضوعات الضرورية للمعرفة البرانية لابد أن تُفضي إلى حالة أو مجموعة من الحالات التي لا يمكن أن تكون سوى ما تنبأ به هذا الموضوع أو هذه القضية، ومع استخدام التركيب أو الصيغة الصحيحة مع القضايا المتفق عليها كليًا، فكل ما نجنيه هو حقائق ذات طبيعة محتملة وليس يقينًا، وبدلًا من ذلك، كما هو مذكور آنفًا ومدركًا لكل من ابن تيمية وغريغوري الريميني، لابد وأن تكون القضايا ضرورية وكذلك موضوع المعرفة البرهانية، ومع ذلك، فإن كلاهما منتم لعلماء المذهب اللفظي وعلماء اللاهوت في العصور الوسطى، ولذا يمكنهم فقط التصديق بأن خلق الله قضية عرضية ومن ثم فإنها قابلة للتغيير، وما يُعَد ضروريًا في أمر ما قد يختلف في أمر آخر؛ فقد لا تبدو إحدى الحقائق كذلك في سياقات مختلفة؛ أو أن الإله قد يغير طريقة تسييره للأمور باختلاف المواقف والقرائن، ولذا، فإن هذا

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

العالم المتغير بصورة كبيرة لا يمكن أن يُفضي إلى قضايا ضرورية كلية صحيحة دائمًا أو أبدًا.

وفي الفصل الثالث قدمتُ أعمال الباحثين في مجالات الثقافة، واللغة، واللغويات، والتربية، والوسط الاجتماعي السياسي في عصر الخلافة العباسية، وأود هنا أن أُشير إلى أنه ليس من الدقيق تسمية ذلك «موروث الفلسفة الإسلامية» نظرًا لوجود جماعات أو أفراد من المسلمين، ذوي المسيحية السريانية، وذوي الطبيعة النسطورية وذوي الطبيعة الواحدة، واليهود وغيرهم ممن يعيشون تحت الهيمنة السياسية للدولة الإسلامية، كما أنه ليس من الدقة تسمية التراث عربيًا حيث يوجد العجم، واليونانيون، والهنود، والبربر، وكذلك العرب ممن يقيمون في ظل الأقاليم التي تتحدث اللغة العربية وتدين بالإسلام.

ويحتاج أحد الأسباب التي جعلتني أضيف هذا الفصل إلى تكراره، ففي البداية، كنت أرى أن نيكولاس ريشر (Nicholas Rescher) غير منطقي في زعمه عدم وجود ما يُسمى بالفلسفة الإسلامية[٣]، وثانيًا، تكون هذه العبارة صحيحة بصورة كبيرة، فقد تحقق الإبقاء على الأعمال الفلسفية، والعلمية والمنطقية اليونانية (الأورغانون (Organon)) بمساعدة ذوي المسيحية السريانية، وذوي الطبيعة النسطورية، وذوي الطبيعة الواحدة، واليهود، وقد عزز انتقال التقنيات والجهود الأولى للباحثين جهود حركة الترجمة في بغداد، وحتى في المراحل الأولى لترجمة السريانية (لهجة الآرامية)، كان لدى الباحثين تاريخًا صحيحًا للترجمة، وكانت لديهم رغبة في تبادل خبراتهم التي بدأت في عصر الخلافة الأموية في دمشق، وعلى نحو أكثر أهمية، كانت حركة الترجمة، كما هو مُوَضح آنفًا، متعددة الأعراق والثقافات والأديان بالإضافة إلى الإسهامات وجهود التعاون الفكرية التي شارك فيها أطياف مختلفة بعضها البعض على مدار حقب تاريخية مختلفة، ووفقًا لغوتاس (Gutas)، أيًا كان ذلك صحيحًا أم لا، فإن الخلافة العباسية لم تنتقل فعليًا إلى بغداد لإقامة خلافة جديدة

(٣) Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966), chap. 10, «The Impact of Arabic Philosophy on the West,» pp. 147-149.

فحسب بل لتقيم أيضًا حركة ترجمة جديدة تمولها الدولة وتنال المشاركة الكاملة لعلماء الدين ـ نخبة المجتمع العباسي، ومع ذلك، وعلى سبيل التذكرة، ينبغي ملاحظة أن معظم الأعمال اليونانية الفلسفية والعلمية تُرجمت إلى السريانية إبان القرن التاسع بصفتها جزءًا أساسيًا لحركة الترجمة العباسية، وإضافة إلى ذلك، أضاف المسيحيون المتحدثون السريانية جزءًا كبيرًا من الخبرة المنهجية الجوهرية لحركة الترجمة اليونانية ـ العربية، ومع ذلك، لم ينتقص ذلك من الدور الذي لعبه أولًا الإطار المجتمعي العباسي؛ أعني الدافع، والأهداف العلمية، وتنظيم حركة الترجمة التي قدموها[٤]، ولابد إذًا من ملاحظة أنه بظهور ابن تيمية على الساحة في أواخر القرن الثالث عشر، وعلى مدار عصر المنطق العربي كما هو موضح في «أورغانون بغداد»، القائم والمدروس والمعلق عليه، فكان يُمثل جزءًا من منهج ابن تيمية التربوي، وسواء أراد الاعتراف بذلك أم لم يرد، فقد كان عالمًا لاهوتيًا ذو خلفية عميقة بفلسفة أرسطو، وهي الحقيقة التي استند إليها في تقديم برنامجه الإصلاحي لفصل العقيدة الإسلامية أو الإيمان عن عبوديته.

ويأتي تضميني لعمل دي. أنكونا (D'Ancona) عن الأفلاطونية الحديثة لتوضيح كيفية تأثير تصرفات البعض الأولية على الأجيال المستقبلية، قرر بورفيري (Porphyry) أن يضيف مقدمة لأورغانون أرسطو تعرف بالإيساغوجي، ونظرًا لذلك، لم يستهل بوثيوس في خطته لترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو بأعمال أفلاطون بل بدأ بدلًا من ذلك بكتاب «إيساغوجي» لبورفيري، يأتي ذلك متوافقًا مع حقيقة أن الأورغانون الإسكندري جاء متضمنًا كتاب «الإيساغوجي» لبورفيري بالإضافة إلى علم البيان وفن الشعر مما يعني أن الشرق الإسلامي (بما في ذلك أسبانيا) والغرب الكاثوليكي الأوروبي كلاهما ضَمَّن كتاب «الإيساغوجي» لبورفيري إلى الأورغانون وكذلك علم البيان وفن الشعر، وفي غضون عصر ابن سينا اعتُبر «الإيساغوجي» لبورفيري بداية التعليم الفلسفي، كما كان لكتاب **مبادىء اللاهوت** (*Elements of Theology*) لبروكلس (Proclus) تأثير كبير على

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

المذاهب الفلسفية العربية الإسلامية والغرب المسيحي الكاثوليكي، ووفقًا لما ذُكر سابقًا، كان أرسطو أول معلم يعود إليه الفضل في معرفة علم اللاهوت العقلاني، ولذا، على سبيل التهكم، إنها الأفلاطونية الحديثة التي صنعت من أرسطو معلمًا لعلم اللاهوت «العلماني» الذي تأسس من خلال مذهب الكندي، ثم يأتي ابن تيمية ليدين معلمي وتعاليم هذا العلم اللاهوتي الوثني العقلاني بالإضافة إلى إدانته منهجية الفلاسفة.

وبقدر الاهتمام بحركة الترجمة العربية اللاتينية التي تمركزت في طليطلة بأسبانيا، فإنها في معظمها تُحدد بقدر ما «يُكتسب في الجامعات الأوروبية الجديدة المزدهرة التي تقع خارج إسبانيا»[(٥)]، وبعبارة أخرى، رغم الإسهامات وجهود التعاون التي بذلها الباحثون المحليون، ظل مشروع الترجمة يسير في اتجاه جذب الأجانب، وكانت الأعمال الناتجة منتجًا للتصدير للعملاء بالخارج، فكانت الأعمال التي أنتجتها حركة الترجمة في طليطلة لا تهدف للاستهلاك المحلي. وكان الباحثون يقدمون من الخارج بنفس المقصد الذي أتى بجيرارد الكريموني (Gerard of Cremona) إلى طليطلة.

وقد بات من الواضح أنه أثناء هذه الحقبة من منتصف إلى أواخر القرن الثاني عشر، فيما يتعلق بفلسفة أرسطو في طليطلة على وجه التحديد، وُجدَ ثمة تصنيف ضخم غير مصدق من ناحية للنصوص الأصلية للمجموعة الكاملة لأعمال أرسطو بالإضافة إلى أعمال إضافية للإسكندر الأفروديسي (Alexander of Aphrodisias)، والكندي، والفارابي، ومن ناحية أخرى أعمال ابن سينا، والغزالي، إنها وجهة النظر المقبولة لدى الباحثين عن الفلسفة العربية الإسلامية أن ابن سينا والغزالي يمثلون أول ما يقرأه أو يدرسه الباحثون العرب واليهود، ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية في انتقاداته للصوفية، والمتكلمين، والفلاسفة، والشيعة

(٥) Charles Burnett, «The Coherence of the Arab-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century,» *Science in Context*, vol. 14, nos. 1-2 (2001), p. 154, and Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts; 23 (London: Warburg Institute, University of London, 1993).

يلقي باللوم على الانحدار السريع لنقاء العقيدة الإسلامية (وفقًا لما يراه ابن تيمية وعلماء آخرين من قبله ومن بعده) فيما يتعلق بإقرارهم الكلي لميتافيزيقا أرسطو، كما يمثلها المذهب العقلاني لأرسطو وعلم اللاهوت العلماني، والذي ظهر بسبب تبني العديد من المناهج والافتراضات المسبقة الموضحة من خلال أورغانون بغداد لأرسطو، ووفقًا لبورنت في مقالته بعنوان «من العربية إلى اللاتينية»، تقوم النصوص المكتوبة باللغة العربية بدور أساسي في تاريخ الفلسفة الغربية، واستطرد بورنت ليذكر أن «العائق بين الثقافة العربية والثقافة اللاتينية أصبح متخلخلًا أكثر من أي وقت مضى» خلال معظم القرن الثالث عشر. وفي إسبانيا، أصبحت اللغة العربية لغة الطبقة المفكرة في طليطلة وطبقة النبلاء، نظرًا لتأثير المجتمع المستعرب[٦].

وفي الفصلين التاليين، قدمت نبذة عن حياة كل من ابن تيمية وغريغوري الريميني وإنجازاتهم، وقد أُحيط تأريخ الفلسفة المسيحية للعصور الوسطى في القرن الرابع عشر العديد من المشكلات؛ وتبعًا لذلك، فقد بات من الصعب تقييم مكانة غريغوري في تاريخ الفلسفة (وعلم اللاهوت الفلسفي). ووفقًا لتشابل:

... ازدهر غريغوري في العصر الذي كان يراه المؤرخون أنه أحد العصور التي شملها التدهور والفساد، والإيمانية، والتشكك الجذري، على النقيض من الفترة التي عمل خلالها، على سبيل المثال، توماس أكويناس (ت. ١٢٧٤)؛ فوجهة النظر التاريخية هذه تجعل التقييم الموضوعي للريميني أمرًا صعبًا[٧].

---

(٦) Charles Burnett, «Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe,» in: Peter Adamson and Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 381.

(٧) Christopher Schabel, «Gregory of Rimini,» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Online version), p. 3, <http://plato.stanford.edu/entries/gregoty-rimini>, and Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), pp. 4-5.

فقد أطلق على ذلك أسطورة تومائي فلانكس (Thomist Phalanx). وعادة ما توجد اعتراضات على برنامج توماس أكويناس للتركيب والتغيير الفرعي؛ وهذه صورة مغايرة لما أسسه الدارسون التومائيون.

وربما كان المكون الأساسي لفكر غريغوري الريميني وقدرته على الهيمنة على الآخرين «تمسكه بأعمال أوغسطين وطبيعة هذا التمسك»(٨)؛ فيؤمن تشابل أن غريغوري قرأ أعمالًا بصورة أكثر دقة وشمولية من قراءته لعلماء اللاهوت السابقين، فيستطيع غريغوري الاستشهاد بأوغسطين بصورة أكثر دقة من أي من معارضيه مثل بيتر أوريول (Peter Auriol) وفرانسيس مارشيا (Francis of Marchia)، إنه اهتمامه بأعمال أوغسطين الذي يعتبر السبب الأساسي في تطور أسلوبه «التاريخي ـ النقدي» لعلم اللاهوت الفلسفي (أو الكلامي أو النظري)، وعلى وجه التحديد، ترتيب أوغسطين (Augustine)، الذي تنبأ بصورة جزئية بالمنهجية العلمية الحديثة، بالإضافة إلى هذه الطريقة التاريخية النقدية، مثل غريغوري أيضًا جزءًا «من محاولة عامة لتقديم نصوص موثوق بها لأوغسطين وفصل الأعمال الأصلية الحقيقية عن مجموعة الأعمال المستعارة الخاصة بأوغسطين»(٩)، ولا أكرر هنا ما قد قيل بالفعل في موضع آخر من هذه الرسالة فيما يتعلق بالنظرية المعرفية للمسيحية الكاثوليكية.

دافع ابن تيمية ـ حيث إنه يُمثل نموذجًا أساسيًا لآراء المذهب السني ـ عن أهل السنة والجماعة «مستندًا إلى التمسك الشديد بالقرآن وبالسنة النبوية الصحيحة، فهو يؤمن بأن هذه المواد الرئيسة تضم كافة التوجيهات الروحية والدينية اللازمة لإنقاذ المسلمين» على الأرض وبعد الموت. كما رفض ابن تيمية «مناقشات وأفكار» الفلاسفة المتكلمين (أصحاب علم الكلام) والمتمسكين بالفلسفة (اللاهوت الفلسفي)، وهم الفلاسفة، من ناحية، وأهل البدع من الصوفية (الطرق أو المذاهب الصوفية)، من ناحية أخرى، «فيما يتعلق بالمعرفة الدينية، والتجارب الروحية، وممارسة الشعائر» فهو يؤمن أن المنطق ليس بالطريقة المناسبة لتحصيل الحقيقة الدينية «وأن الفكر الإنساني لابد أن يكون تابعًا للحقيقة

---

(٨) Schabel, Ibid., p. 4.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤. وبصورة هامة، من ناحية، يتنبأ ذلك بأعمال لورينزو فالا (Lorenzo Valla) (توفي عام ١٤٥٧م)، ومن ناحية أخرى، يؤخر تاريخ عمل شماس كارولينجين (Carolingian) للقرن التاسع، فلورس من ليون. ويشير فلورس من ليون (Florus of Lyon) (توفي عام ٨٦٠م) إلى الأعمال المستعارة لكل من جيروم وأغسطين (Jerome and Augustine).

الموحى بها» المجسدة من خلال الكتب المقدسة، كما يرفض أيضًا ابن تيمية وقد يصطدم بشدة في بعض الأحيان «بالعديد من تلاميذه من أصحاب المذهب السني نظرًا لرفضه صرامة المدارس الفقهية في الإسلام»، فهو يرفض الانسياق الأعمى للتقليد ويدعو إلى العمل الدائم للمجتهد، أعني الاجتهاد، بمعنى التطبيق الدقيق للبحث الشخصي الشاق في المصدرين الوحيدين للتشريع السابق: القرآن والسنة، ولا ينبغي إساءة فهم الاجتهاد بأنه اتخاذ قرارات جديدة بدعية، بل إنه إحياء الممارسات السابقة للسني المجتهد؛ فهو يؤمن بأن المذاهب الفقهية السنية الأربعة القائمة (والمعترف بها على نطاق واسع) (الحنبلي، والشافعي، والمالكي، والحنفي) «قد أصابها الركود والطائفية، كما أنها تأثرت بصورة غير ملائمة بأوجه وجوانب من المنطق والفكر اليوناني مثل مذهب الصوفية، ومن ثم يأتي تحديه لكبار العلماء اليوم بالعودة إلى فهم الإسلام فيما يتعلق بالممارسة والعقيدة، معتمدين في ذلك على القرآن والسنة فحسب»[١٠].

وفي الفصل الأخير قدمت ما يتراءى لي بأنه أوجه التشابه والاختلاف بين فكر ومؤلفات ابن تيمية وغريغوري الريميني (Gregory of Rimini)؛ فكلاهما لديه معتقدات متماثلة للغاية فيما يتعلق بالصورة الأكبر لما يرونه أوجه الضعف في عقيدة أرسطو للكليات والمبادئ المقيدة بصورة كبيرة المستترة خلف تكوين البرهان القياسي، كما أنهما متفقان أيضًا على أن نظام التمثيل الملازم لنصوصهم الدينية على التوالي مؤيدًا بصورة مماثلة إن لم يكن أفضل من الطرق القياسية، وفي الواقع، مثل ابن تيمية، فإن ما تُثمر عنه أعمال غريغوري الريميني هو تصور سني بدرجة كبيرة لعلم اللاهوت الذي يكون مُقيدًا بصورة كبيرة بحقائق الكتب المقدسة، وفي رأيهما يكون هدف علم اللاهوت حب الإله بصفته الخالق؛ فهذه هي صفة المؤمنين، ولذلك يعتبر غريغوري وابن تيمية علم اللاهوت سعيًا إيجابيًا، وكلاهما تجنب التفكر عديم الجدوى وأكدا

(١٠) James Pavlin, «Ibn Taymiyya,» in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, general editor Edward Craig, 10 vols. (London; New York: Routledge, 1998).

الوظيفة الروحية لعلم اللاهوت المتعلقة بالوحي الإلهي والمرتبطة بتصديق العقل والقلب الذي يظهر من خلال الطاعة، وكان ذلك رد فعلهما إزاء اللاهوت النظري لعلماء الكلام أو المتكلمين ممن اعتبروا الوحي الإلهي خارج نطاق هؤلاء ممن يعتبرونهم أقل قدرة فكرية وجعلوا من اللاهوت مجالاً للنخبة الفكرية(١١).

ورجوعًا إلى مسألة ميجور ستيفن بي لامبرت (Major Stephen P. Lambert) فيما يتعلق بالسبب في استمرار الغرب، أعني، الدول الأوروبية والولايات المتحدة لا ترغب في طرح السؤال الصحيح، وهذه المقالة، بخلاف رسالتها وموضوعها الأساسي، هي إسهامي في الإجابة عن السؤال المتعلق بهذا «السبب» فكما ذكر لامبرت:

في مجال الدراسة التي تتناول التفاعل الإنساني ـ على سبيل المثال، في علوم الأخلاق، أو السياسة، أو الشئون الدولية، أو الحرب ـ تتضمن الإجابة عن أسئلة «لماذا» اختراق المكونات الثقافية والميتافيزيقية الأساسية للعقيدة التي تُسهم في توجيه كل من السلوك الفردي والجماعي(١٢).

ومقصدي من ذلك هو البدء بقدر المستطاع في محاولة للإجابة عن الأسئلة المعنية بـ «المكونات الثقافية والميتافيزيقية، [الفلسفية واللاهوتية] الأساسية للعقيدة التي تُسهم في توجيه كل من السلوك الفردي والجماعي» ولذلك، أضفت تصورات علوم الفلسفة واللاهوت إلى مكونات العقيدة في الدول الإسلامية والغرب، وأحد جوانب مشكلة التواصل بين الغرب (الذي يتضمن الولايات المتحدة وإسرائيل) والدول المسلمة (مثل تركيا) والدول الإسلامية (مثل السعودية) هو:

ترهيب السياسة الحالية والنخبة الأكاديمية بالعقيدة الدينية الانفعالية ـ

(١١) Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies; vol. 73 (Boston, MA; Leiden: Brill, 2007), pp. 29-44.

(١٢) Stephen P. Lambert, *The Sources of Islamic Revolutionary Conduct* (Washington, DC: Joint Military Intelligence College, 2005), pp. 1-2.

ولذلك امتدت الحرب الحالية بصورة محتومة إلى الدين، **فأيًا كانت نظرتنا للعالم الميتافيزيقي، لا يمكن للمرء أن يغفل حقيقة أن المرء قد يُلبس ذاته رداء الخطاب الديني، إلا أنه غالبًا ما يبدو أنه منقاد بالعاطفة الميتافيزيقية**، ولكن في مجال السياسة الأمريكية والنخب الأكاديمية، يكون الدين شخصًا غير مرغوب فيه سياسيًا، وفي رأي هذه النخبة، يبدو الدين قديمًا، وعسيرًا، وغير ذي قيمة، وبسيطًا[١٣].

(١٣) المصدر نفسه (التشديد من عندي).

ملحقان

الملحق (أ)
المصطلحات العربية المستخدمة في العصور الوسطى

المعلومات المذكورة هنا مأخوذة من موقع إلكتروني متصل بصحيفة متاحة على الإنترنت وفي نسخ مطبوعة عن الفلسفة الإسلامية.

الأورغانون: الأورجانون (الوسيلة أو الأداة المستخدمة لتحصيل المعلومات)، وهو اسم أطلقه أتباع أرسطو على مجموعة المؤلفات المنطقية، ويتكون الأورغانون في الأساس من ستة مؤلفات: المقولات والبرهان والقياس والمغالطات والجدل، اقتدى المسلمون بهذه المؤلفات في الإسكندرية، ولكنهم أضافوا ثلاثة مؤلفات في نسخة الأورغانون العربية وهي الإيساغوجي، المقدمة التي ألفها فرفريوس، وكتاب الخطابة، فن التحدث أمام الجمهور وكتاب الشعر لأرسطو وهو كتاب عن فن الشعر.

الإيساغوجي: كلمة معربة من كلمة (Eisagoge أو Isagoge) الإغريقية وهي تعني المقدمة وتترجم بعض الأحيان إلى كلمة المدخل، وهي مقدمة ألفها بورفيري لمؤلف أرسطو المسمى بكتاب المقولات، وهي تتناول الألفاظ الخمسة وأجزاء الكلام ومعانيها المجردة. هذا المؤلف الصغير ترجمه لأول مرة ابن المقفع إلى العربية وتم شرحه عدة مرات، وبجانب الإضافات والملخصات الخاصة بهذا المؤلف، أطلق اسم الإيساغوجي على عدة أعمال مستقلة عن المنطق للفلاسفة المسلمين ومن أشهرها مؤلف الأبهري (الذي عاش في الفترة بين ٥٩٧ ـ ٦٦٤ هجريًا ـ ١٢٠٠ ـ ١٢٦٥ ميلاديًا).

الكاتيغورياي: كتاب المقولات، أول كتاب في أورغانون أرسطو عن المنطق وهو يتناول المقولات العشر: الجوهر والكم والكيف والإفادة والزمان والمكان والوضع والملك والانفعال والفعل.

السوفاستيكا: هو سادس كتاب ألفه أرسطو ويسمى المغالطات أو الحكمات الموهمة في العربية وهو يتناول مغالطات الاستدلال المنطقي أو المتعمدة أو غيرها.

التوبيكا: كتاب (Topica أو Topics) وهو خامس كتاب ألفه أرسطو ويسمى أيضا كتاب الجدل أو المواضيع الجدلية في العربية وهو يتعامل مع صحة العبارات وخطئها بين خصمين متنازعين (طرفي الجدل).

أناليتيكا أو القياس: هو الكتاب الثالث الذي ألفه أرسطو عن المنطق وهو يختلف عن كتابي أنالوطيقا وأنالوطيقا الأول ويسمى في العربية بالقياس وهو يتعامل مع دمج الافتراضات في أشكال مختلفة (بأسلوب القياس).

أنالوطيقا الثاني أو البرهان: كتاب التحليلات الثانية وهو رابع كتاب ألفه أرسطو وله مسميات أخرى في اليونانية مثل (Abuditiqta أو Afudiqtiqi) ويسمى في العربية أيضًا البرهان وهو يتناول الحالات التي تتوافق مع المقدمات عندما يكون الإثبات صحيحًا وبذلك يميز المنطق السليم عن غيره.

أرسطاطاليس: أرسطو (عاش في الفترة بين ٣٨٤ ـ ٣٢٢ قبل الميلاد) وهو تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر، كانت كل مؤلفات أرسطو باستثناء الحوارات (حوالي ٢٧ مؤلفًا) متاحة للفلاسفة المسلمين بترجماتها العربية، وهم يسمون «أرسطو المعلم الأول» ودرسوا مؤلفاته بعناية مباشرة أو من خلال شارحي أعماله مثل الإسكندر الأفروديسي وتيمستيوس وسمبليكيوس وغيرهم، ولا يمكن لوم الفلاسفة المسلمين على عدم قدرتهم على التمييز بين النسخ الأصلية والزائفة في أعمال أرسطو، ومن بين أهم هذه المؤلفات ما يلي «اثولوجيا ارسطاطاليس» و«كتاب خير المهد» و«كتاب سر الأسرار».

باري أرمينياس: البرهان (بيري إي جرمهنيفا الخامس عن التفسيرية،

الهرمنيوطيقا) وهو عنوان الكتاب الثاني أرسطو عن المنطق ويسمى أيضًا العبارة أو التفسير وهو يتناول تكوين افتراضات مختلفة من خلال دمج الأفكار أو المصطلحات البسيطة كما يتناول الهرمنيوطيقا أو تفسير معنى النص.

بيوطيقا: الاسم المعرب لكتاب الشعر الذي ألفه أرسطو (والاسم الآخر هو بوطيقا) ويعتبره الفلاسفة المسلمون واحدًا من مؤلفات أرسطو عن المنطق أي الجزء الأخير من مؤلفات المنطق (الأورغانون) وهو يتعامل مع فن تنشيط الخيال والروح لدى الجمهور من خلال سحر الكلمات.

فرفريوس: (Porphyry) عاش في الفترة بين عامي ٢٣٣ ـ ٣٠٤ بعد الميلاد وهو فيلسوف تابع للمذهب الأفلاطوني الجديد ومعلم وكاتب سيرة ومحرر لأعمال أفلوطين (فلوطينيوس ويسمى أيضًا الشيخ اليوناني). نشأ في صور ودرس في أثينا وهو من بين ٢٦٣ شخصًا درسوا مع أفلوطين في روما، وكتب شروحًا لأعمال أرسطو وأفلوطين ويبدو أنها قد وصلت إلى الفلاسفة المسلمين، وبقت مجموعة من أعماله بعضها كامل وأجزاء من بعضها الآخر مثل (Against the Christians) أجزاء منها، وحياة فيثاغورث وأفلوطين وشروح هوميروس وأجزاء من (Plato's Timaeus) ومقدمة مقولات أرسطو وهارمونيكا بطليموس، ونبعت شهرته من «الإيساغوجي» الذي تم الاحتفاظ بنسخته كاملة في اللغة العربية وأصبحت بسرعة بل وظلت مصدرًا مرجعيًا مستخدمًا لقرون في الشرق والغرب باعتباره أوضح دليل لمنطق أرسطو وتطبيقًا عمليًا له، وما تسمى «شجرة فرفريوس» تتناول الكائن الحي (الإنسان) بداية من أصله (مادته) وحتى سماته (المادية) التي تنسج جنسه (جسده)، الموروث الإسلامي ينسب لبورفيري شرحًا عن الأخلاق النيخومانية، ولكن يبدو أن هذا العمل مفقود الآن، وألف عمله «تاريخ الفلسفة» في أربعة مجلدات عرفها الفلاسفة المسلمون ولكن لم يبق منها إلا حياة فيثاغورث، ومن المثير أن نلاحظ أن بورفيري حسب تقدير ابن رشد لم يكن من الفلاسفة الأكثر دقة.

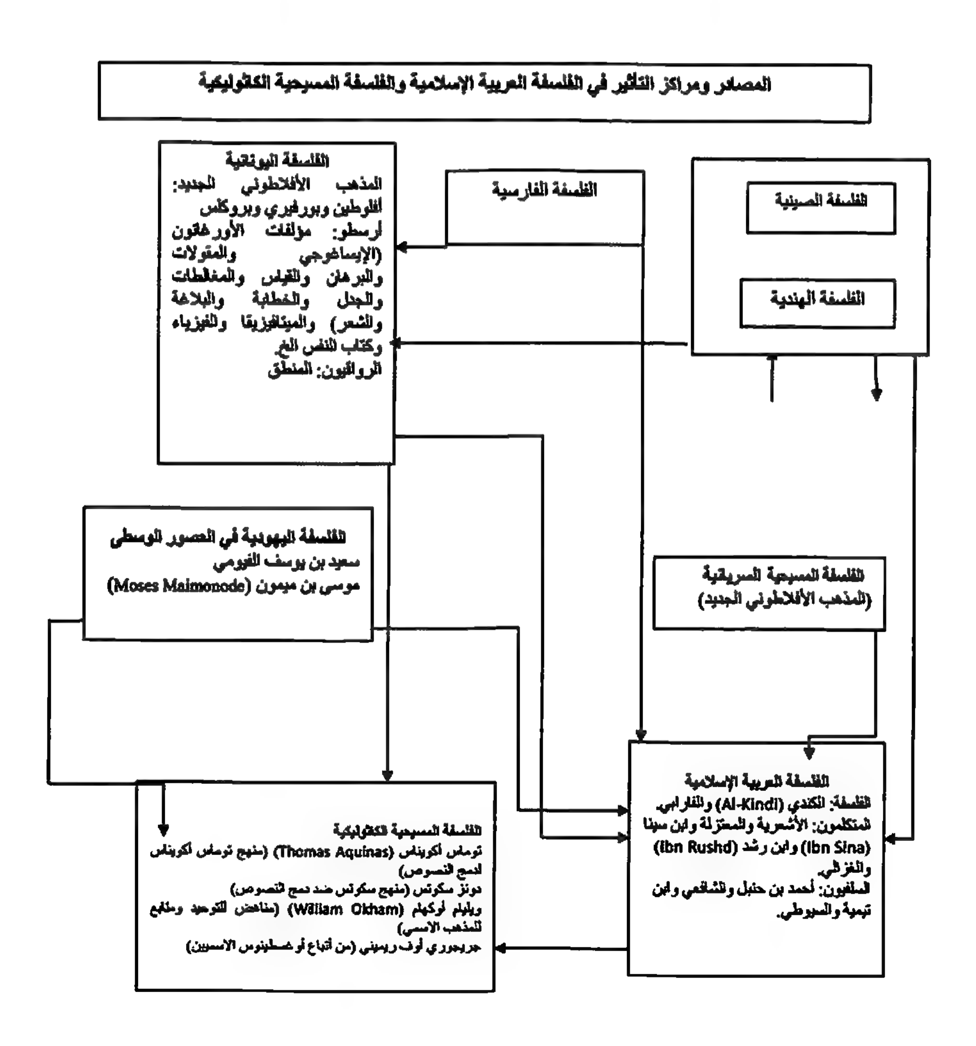
القياس: المنطق، استدلال محايد تأتي منه نتيجة ضرورية من افتراضين مقدمين معًا أحدهما المقدمة الكبرى والأخرى هي المقدمة الصغرى نتيجة وجود قرينة بين المقدمتين تربطهما تسمى الحد الوسط،

ولأن النتيجة يجب أن تتبع إحدى المقدمتين، تسمى الردف، الناتج، وتحدث المقدمة الكبرى التي تكون أعم (الحد الأكبر) هي المحمول في النتيجة بينما تحدث المقدمة الصغرى التي تكون الحد الأصغر، وتكون هي موضوع الاستنتاج، ومجمل هذا في المنطق القياسي «كل الناس سيموتون، سقراط إنسان، سقراط سيموت» و«كل الناس سيموتون» هي المقدمة الكبرى، «سقراط إنسان» المقدمة الصغرى التي تؤدي عند ارتباطها بالمقدمة الكبرى إلى النتيجة «سقراط سيموت».

ريطوريقا أو الخطاب: (Rhetorica أو Rhetoric): هو مؤلف أرسطو السابع في المنطق ويسمى الخطاب في اللغة العربية وهو يتناول فن الإقناع من خلال الأساليب الخطابية.

الملحق (ب)

مخطط يوضح المصادر ومراكز التأثير



المراجـع

١ ـ العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **العقيدة الواسطية**. يقدّمها مصطفى العالم. [د. م.: د. ن.]، ١٩٦٥.

ـــــــ . **كتاب الرد على المنطقيين**. تحقيق السيد سليمان الندوي. بومباي: المطبعة القيّمة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٩م.

ـــــــ . **نقض المنطق**. حقق الأصل المخطوط وصحّحه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صحّحه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ويليه جهد القريحة في تجريد النصيحة لابن تيمية**. تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

٢ ـ الأجنبية

Books

Adamson, Peter and Richard C. Taylor (eds.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

Al-Albaanee, Muhammad Naasirud-Deen. *Fundamentals of the Salafee Methodology: An Islamic Manual for Reform.* Toronto: TROID Publications, 2003.

Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay.* Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2002.

Al-Ashqar, 'Umar S. *Divine Will and Predestination in the Light of the Qur'an and Sunnah.* Translated by Nasiruddin al-Khattab. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2003. (Islamic Creed Series; vol. 6)

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae.* Ottawa: Institute of Mediaeval Studies, 1941.

______. ______. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Complete English Edition in 5 vols. Allen, TX: Christian Classics, 1981.

Aristotle. *Posterior Analytics.*

Asselt, Willem J. van and Eef Dekker (eds.). *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. (Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought)

Baalbak, Munir and Rohi Baalbaki. *Al-Mawrid Dictionary: English-Arabic, Arabic- English.* 3rd ed. Beirut: Dar El-'Ilm Lilmalayin, 1998.

Bambrough, Renford. *The Philosophy of Aristotle: A Selection with an Introduction and Commentary.* Translations by J. L. Creed and A. E. Wardman. New York: First Signet Classic Printing, 2003.

Burnett, Charles (ed.). *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions.* London: Warburg Institute, University of London, 1993. (Warburg Institute Surveys and Texts; 23)

Burrell, David B. *Freedom and Creation in Three Traditions.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993.

The Encyclopedia of Philosophy. Editor in chief Paul Edwards. New York: Macmillan, 1966. 8 vols.

Evans, J. D. G. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge, MA; New York Cambridge University Press, 1978.

Fakhry, Majid. *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2001. (Great Islamic Thinkers)

____ .*A History of Islamic Philosophy*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 1970.

____ .*Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.

____ .*Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Altershot, Hampshire, UK; Brookfield, VT: Variorum, 1994. (Variorum Collected Studies Series; CS466)

Grunebaum, Gustave E. von. *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*. Edited by Dunning S. Wilson. London: Variorum Reprints, 1976.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd - 4th/8th - 10th Centuries)*. New York: Routledge, 1998.

Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians: Translation with an Introduction and Notes*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Haskins, Charles H. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

Haywood, J. A. and H. M. Nahmad. *A New Arabic Grammar of the Written Language*. Hampshire: Lund Humphries, 2005.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Vol. 1: *The Classical Age of Islam*.

Vol. 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*.

Vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*.

Hollingdale, R. J. *Western Philosophy: An Introduction*. New York: Tablinger Publishing Company, 1979.

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Boston, MA; Leiden: Brill, 2007. (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies; vol. 73)

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *The Goodly Word.* Abridged and Translated by Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies. Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003.

_____. *The Madinan Way: The Soundness of the Basic Premises of the School of the People of Madina*. Translated by Aisha Bewley. Norwich: Bookwork, 2000.

Kamali, Sabih Ahmad. *Types of Islamic Thought*. Aligarh, India: Institute of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, [n. d.].

Lambert, Stephen P. *The Sources of Islamic Revolutionary Conduct*. Washington, DC: Joint Military Intelligence College, 2005.

Lane, Edward William. *An Arabic English Lexicon*. London: Islamic Texts Society, 1984.

Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'islam*. Paris: Payot, 1965.

Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge, UK: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Pub, 2001.

_____. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002.

_____ (ed.). *The Qur'an: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006.

Leff, Gordon. *Bradwardine and the Pelagians; a Study of his «De causa Dei» and its Opponents*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1957. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought; vol. 5)

_____. *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*. Manchester: Manchester University Press, 1961.

Lowry, Joseph E., Devin J. Stewart and Shawkat M. Toorawa (eds.). *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi.* Chippenham: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2004.

Makdisi, George. *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

_____. *Religion, Law and Learning in Classical Islam.* Hampshire, UK; Brookfield, VT: Variorum, 1991. (Collected Studies Series; CS347)

_____. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

McKeon, Richard. *Introduction to Aristotle.* 2nd ed. revised and enlarged. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1973.

Moody, Ernest A. *The Logic of William of Ockham.* New York: Russell and Russell, 1965.

Morwedge, Parviz (ed.). *Islamic Philosophical Theology.* Albany, NY: State University of New York, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725.* Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2003. 4 vols.

Vol. 1: *Prolegomena to Theology.*

Vol. 2: *Holy Scripture.*

Vol. 3: *The Divine Essence and Attributes.*

Vol. 4: *The Triunity of God.*

A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih. Edited and translated by Thomas F. Michel. Delmar, NY: Caravan Books, 1984 (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Nasr, Seyyed Hossein and Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy.* 2nd ed. New York: Routledge, 2001. 2 vols. (Routledge History of World Philosophies; vol. 1)

Oberman, Heiko A. *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian: A Study of his Theology in its Historical Context.* Utrecht, Netherlands: Kemink and Zoon, N.V., 1957

_____. *The Dawn of the Reformation.* Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.

_____ (ed.). *Gregor Von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation.* Berlin: Walter De Gruyter, 1981.

Omar, Abdul Mannan. *Dictionary of the Holy Qur'an: Arabic Words, English Meanings, With Notes: Classical Arabic, Dictionaries Combined.* Hockessin, Del: Noor Foundation-International Inc., 2006.

Rahman, Fazlur. *Islam.* 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979.

Rescher, Nicholas. *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics.* Translated from the Original Arabic with Introduction and Notes. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

_____. *Studies in Arabic Philosophy.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966.

_____. *Studies in the History of Arabic Logic.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam.* Boston, MA; Leiden: Brill, 2007.

Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford: Clarendon Press, 1949.

Routledge Encyclopedia of Philosophy. General editor Edward Craig. London; New York: Routledge, 1998. 10 vols.

Ryding, Karin C. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

Said, Edward. *Culture and Imperialism.* New York: Alfred A. Knopf, 1993.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (electronic resource) [Stanford, CA]: Stanford University, 1997.

Thackston, Wheeler. M. *An Introduction to Koranic and Classical Arabic: An Elementary Grammar of the Language*. Bethesda, MD: IBEX Publishers, 2000.

Thiselton, Anthony C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

Trapp, A. Damasus and Venicio Marcolino (eds.). *Gregorii Ariminensis Oesa Lectura Supra Primum et Secundum Senteniarum*. New York: Walter de Gruyter, 1981. 6 vols.

Trueman, Carl R. and R. S. Clark (eds.). *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Carlisle: Paternoster Press, 1999.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

_____. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. (Islamic Surveys; 9)

_____. *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962. (Islamic Surveys; no. 1)

_____. *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968. (Islamic Surveys; 6)

_____. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Edited by J. Milton Cowan. 4th ed., considerably enlarged and amended by the author. Urbana, IL: Spoken Language Services, 1994.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Kalâm*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976. (Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza; vol. 4)

Periodicals

Abrahamov, Binyamin. «Fakhr al-Dîn al-Râzî on God's Knowledge of the Particulars.» *Oriens:* vol. 33, 1992.

_____ . «Al-Ghazâlî's Supreme Way to Know God.» *Studia Islamica*: vol. 77, 1993.

_____ . «Al-Ghazâli's Theory of Causality.» *Studia Islamica*: vol. 67, 1988.

_____ . «Necessary Knowledge in Islamic Theology.» *British Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 20, no. 1, 1993.

Ahmed, Shahab. «Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses.» *Studia Islamica*: vol. 87, 1998.

Bori, Caterina. «A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya.» *Bulletin of School of Oriental and African Studies*: vol. 67, no. 3, 2004.

Burnett, Charles. «The Coherence of the Arab-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century.» *Science in Context*: vol. 14, nos. 1-2, 2001.

Chejne, Anwar G. «Ibn Hazm of Cordova on Logic.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 104, no. 1, January - March 1984.

Courtenay, William J. «The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism.» *Harvard Theological Review:* vol. 66, no. 1, January 1973.

Dallal, Ahmad, «Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought.» *Islamic Law and Society*: vol. 7, no. 3, 2000.

_____ . «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 113, no. 3, 1993.

Fakhry, Majid. «Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle.» *Journalof the History of Ideas*: vol. 26, no. 4, October - December 1965.

Fletcher, Madeleine. «The Almohad Tawhîd: Theology Which Relies on Logic.» *Numen*: vol. 38, no. 1, June 1991.

Hallaq, Wael B. «Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory.» *Journal of the American Oriental Society:* vol. 104, no. 4, 1984.

_____ . «On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad.» *Studia Islamica*: vol. 63, 1986.

Huntington, Samuel P. «The Clash of Civilizations.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 3, Summer 1993.

Laoust, Henri. «Le Reformisme d'Ibn Taymiyya.» *Islamic Studies* (Karachi): vol. 1, September 1962.

Layish, Aharon. «Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhābî Doctrine,» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 107, no. 2, 1987.

Leff, Gordon. «Faith and Reason in the Thought of Gregory of Rimini (c. 1300-1358).» *Bulletin of the John Rylands Library:* vol. 42, no. 1, September 1959.

Little, Donald P. «Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?.» *Studia Islamica*: no. 41, 1975.

_____ . «The Historical and Historiographical Significance of the Dentention of Ibn Taymiyya.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 4, 1973.

Makdisi, George. «Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History, part I.» *Studia Islamica*: vol. 17, 1962.

_____ . «Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History, part II.» *Studia Islamica*: vol. 18, 1963.

_____ . «The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh.» *Studia Islamica*: vol. 59, 1984.

_____ . «Madrasa and University in the Middle Ages.» *Studia Islamica*: vol. 32, 1970.

_____ . «The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology.» *Speculum*: vol. 49, no. 4, October 1974.

_____ . «Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 109, no. 2, April-June 1989.

_____ . «The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 10, no. 1, February 1979.

Oberman, Heiko A. «Some Notes on the Theology of Nominalism: With Attention to its Relation to the Renaissance.» *Harvard Theology Review*: vol. 53, no. 1, January 1960.

Schussman, Aviva. «The Legitimacy and Nature of Mawid al-Nabi: (Analysis of a Fatwa).» *Islamic Law and Society*: vol. 5, no. 2, 1998.

Studia Islamica: part I, no. 17, 1962, and part II, no. 18, 1963.

Weismann, Itzchak. «Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism - A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle.» *Die Welt des Islams*: vol. 41, no. 2, 2001.

Theses

Ajhar, Abdel Hakim. «The Metaphysics of the Idea of God in Ibn Taymiyya's Thought.» (Ph. D. Dissertation, McGill University, 2000).

Ferguson, Ronald L. «The Debate Over «Scientific» Theology in the Fourteenth Century: Francis of Marchia and Gregory of Rimini.» (Thesis submitted to University of Wisconsin 1971).

Hoover, Jon R. «An Islamic Theodicy: Ibn Taymiyya on the Wise Purpose of God, Human Agency, and Problems of Evil and Justice.» (Ph. D. Dissertation, University of Birmingham, 2002).

Lamotte, Virginie. «Ibn Taymiyya's Theory of Knowledge.» (M.A. Thesis, McGill University, 1994).

Majid, Nurcholish. «Ibn Taymiyya on Kalâm and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam.» (Ph.D. Dissertaion, University of Chicago, 1984).

Shaleh, Ahmad Syukri. «Ibn Taymiyya's Concept of Istihsân: An Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence.» (M.A. Thesis, McGill University, 1995).

Syafruddin, Didin. «The Principles of Ibn Taymiyya's Qur'anic Interpretation.» (M. A. Thesis, McGill University, Montreal, 1994).

Youmans, Eunice. «Islamic Law into the Modern Period: Ijtihad According to Ibn Taymiyya and Tariq Ramadan.» (M.A. Thesis, Vanderbilt University, 2005).

Conferences

Gregorio da Rimini filosofo (Atti del Covengo - Rimini, 25 novembre 2000). Rimini: Raffaelli, 2003.